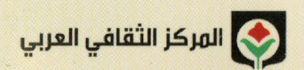
ياسر حجازي

قميص الدين والدولة

غياب خطاب العموم
الحقوق والحريات الفردية



ياسر حجازي

قَمِيصُ الدِّين والدَّولَة

غياب خطاب العموم: الحقوق والحريّات الفرديّة

ياسر حجازي

قَمِيصُ الدِّين والدَّولَة

غياب خطاب العموم: الحقوق والحرّيّات الفرديّة



المركز الثقافي العربي

الكتاب

قَمِيصُ الدِّين والدَّولَة

تأليف

ياسر حجازي

الطبعة

الأولى، 2017

عدد الصفحات: 272

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-834-3

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جريدة موضوعات الكتاب



عَتبةُ الكِتَاب

(أ)

الظنُّ بأنّ حركات المعارضة العربية التي تستغلُّ الدين قميصاً لأهدافها السياسية قد جاءت بشيءٍ غير مألوفٍ عن بيئتها النظامية والاجتماعية هو ظنٌّ لا يتطابق مع بيئات أكثر الدول العربية التي تتقمّصُ الدينَ، إن كان على مستوى الأنظمة العربية أو على مستوى المؤسَّسات الاجتماعية وصولاً إلى الفردية العربية المتورِّطة بهذا اللَّبس بين الديني والدنيوي، بين الخاص والعام، وبشكلٍ يومي، وتكاد تحشرُ الدينَ استغلالاً وديكوراً في جميع تعاملاتها اليومية؛ ولعلّ المسألة تتوقّف عند نطاق الحرية الفردية بما للفرد من حقوق حرية المعتقد ضمن نطاق حريته الشخصية غير المتعارضة مع حرية الآخرين، لكنّ الفردية العربية مأزومة بالوعظ والتدخّل والاعتداء على نطاقات الآخرين وحرياتهم، بسبب طغيان مفهوم الجماعة والمبالغة في قيمتها على حساب مفهوم الفرد وحريته، فهي حينما تلبس الدنيوي ثوب الديني فإنها بهذا التصوّر لا تتوقّف عند نطاقها، بل تصبح الفردية نفسها مِعوَل الجماعة في تدمير أيما شيءٍ يؤصِّل لمفهوم الفردية ويخرجها من المواتِ إلى الحياةِ، كأن الفرد العربي

أشدّ عدوّاً للفردية العربية وحقوقها وحرياتها؛ وهذا اللَّبسُ بين الدنيوي والديني يكادُ يكون انعكاساً للَّبس العام الذي تبثّه الأنظمةُ عبر قوانين دستورية وبرامج تعليمية وقنوات إعلامية، وهو ما يجب أخذه بعين الاعتبار عند قراءة خطاب الحركات الدينية السياسية، وما في دعوتها من إحداث انشقاقٍ ونزع المتاح من الحريات عبر عنفٍ (معنوي و/أو جسدي) لا يتوانى الذي يمارسه أن يعتبره جزءاً من الدين؛ وهي دعوات علانية لا تتخفّى بسترٍ حين تدعو إلى الانشقاق عن الدولة، والانفصال عنها، والارتداد بالإنسان إلى الفوضى. أما الحركات التي تُخفي هدف الانشقاق عن الدولة فإنها تمارسُ تقيةً، فمهما أعلنت قبولها بالحريات المدنية فإنها في صميم دعوتها الحركية لا يمكن أن تتهاون فتُبيح الحرية الفردية.

(ب)

أحياناً تفكّر: ما قيمة الكتابة إذا لم تقدِّم رأياً وتراهن عليه؟ ما الجدوى منها إذا لم تُغامر في دخول الواقع من بابه السياسي المهيمن، وليس الدخول إليه بحبرٍ باردٍ يكتفي بالتحليل والتنظير، ويدّعي حياداً بحثياً، فلعلّه يخشى ضياع جهده في تقديم تصوّر قد يثبت بطلانه بعد فترة من الزمن، أو عبر نقد الحجج التي بنى عليها التصوّرَ؛ والمسألة: أن الجهدَ ضائعٌ ولا قيمة له إذا انفصلَ عن الواقع/الوجود وانصبَّ على المعرفة كنتائج مستقلّة عن الواقع الموجد لها؛ وتمثيلاً: فإن كلَّ جُهدٍ ينظِّر لمسألة الدول العمومية العربية أو مفهوم دولة العموم في الواقع ثُمّ لا يقدِّم تصوّراً إصلاحياً فإنّما يبقى بعيداً عن النفعية لدى دوائر صناعة القرار، بغضِّ النظر عن

ميزان التوافق مع الظروف أو عدم التوافق، ولذلك تبقى صناعة الحلول مسألة ضرورية في الكتابة السياسية الواقعية وإلا سقطت الكتابة في العدمية أو انحرفت عن غاية الكتابة السياسية إلى الكتابة التاريخية والتوثيقية، وأصبح هذا النوع من العبث عوناً وسنداً لبقاء الاستبداد على ما هو عليه.

هكذا يكون الانحيازُ إلى تصوّرٍ وحلٍّ ضرورةً سياسيةً، إذا تخلّى المؤلّفُ عنها تجرّدَت كتابتُهُ السياسيةُ عن قيمة التواصل مع المنشغلين في الحقل السياسي ذاته، وفي سبيل الفعل والتأثير على الواقع عبر إحداث تغييرات، تضغط سلمياً وتفاوضياً باتّجاه تشريعها، إذا كانت تصبّ في قانون المصلحة العمومية، أو يكون التصوّر السياسي باتجاه إصلاحات دستورية تشريعية، تمضي بما هو معطّلٌ في مسار التطوّر العربي المتباطئ أو الذي فقَدَ مساره، منذ **أحداث تونس** فيما سُمّي الربيع العربي؛ وليس فيما أذهب إليه ادّعاءً بقطعية ما يذهب إليه هذا الكتاب في عرض المسائل السياسية الوطنية ونقدِ نقدِهَا الشائعِ على أنه جزءٌ من المشكلة الاستبدادية عينها، إنما أقدّمُ بموازة **(نقد النقد)** ما أزعم توافقه مع الظرف الذي تمرّ به السياسة العربية في نظامها وفوضاها من مسارات لا تُفضي إلى ما تصبو إليه من الخروج من التيه المدني، لا تُفضي في حدودها الدُّنيا إلى ما يحفظ هذه الكيانات القائمة حالياً من المحيط إلى الخليج، لطالما أنها لا تقترب في الإصلاحات السياسية من المشكلات الرئيسة التي توجد في جميع الدول العربية: (الدستور، الهوية، الفرد).

* * *

يقدّم هذا الكتاب نقداً وتصوّراً في ثلاث مسائل: **(مقولات**

الخطاب الديني السياسي؛ نقدُ الإصلاح الديني أو الدعوة إليه؛ موجز عن مفهوم دولة العموم)، أزعمُ أنّها أصولٌ في واقع الدول العربية بنسبٍ متفاوتة، لكنها قادرة بحالتها القائمة وجسامتها أن تستمرّ لسنوات في تشريع الاستبداد وتأميم الحريات وتزيد من احتمالات التقسيم وتمدّد النزاعات الأهلية في أكثر من دولة عربية أو دويلة؛ وهذا التصوّر الذي يقدّمه الكتاب في نقده لأوهام الإصلاح الديني وأوهام ما يُسمّى تجديد التراث إنما يأتي خطوة ضرورية في الطريق لتقديم تصوّر لمشكلات الدستور والعموم، الهوية والانتماء، الفرد وحقوقه.

لماذا فشل الإصلاح في أكثر من دولة عربية؟ لماذا فشل نقد الخطاب الديني-السياسي؟ وكيف يتحمّل مشروع نقد الخطاب الديني-السياسي المسؤولية أيضاً في انتشار الخطاب؟ ما هو مفهوم دولة العموم وماذا تعني قيمة هذا المفهوم في الواقع؟ وما علاقة دولة العموم بالإصلاح الدستوري؟ وماذا نتوقّع من الدول العربية الخليجية التي ما زالت تحمل الكيان العربي كمؤسَّسات دول قوية ومنيعة عبر حماية مؤسَّساتها من هذه الزلازل الداخلية في المنطقة؟ وكيف يمكن للدولة العربية القوية أن تستغلّ الظرف التاريخي في مواجهة الدولة العربية الضعيف المجاورة؟

(ج)

يُقالُ قانونياً وشعبياً: (ما بُنِيَ على باطلٍ فهو باطلٌ)، وقد يُستخدم هذ المنطق في تأييد تصوّر يرفض واقع الدول العربية، أو في تأييد توقّعات مصيرها في السقوط والتفكّك، وبعيداً من الهدف

من وراء ذلك، فإن العلّة الأولى في هذه الدول العربية القائمة هي بداية تأسيسها على مرحلتين، مرحلةٌ أعقبت سقوط الدولة العثمانية، وأخرى أعقبت نهايات الاحتلال الأوروبي، فكان أن بُنيت دولٌ على مضمونٍ باطلٍ عن إعلانها، والبطلانُ نسبي وفقاً لما حدّدته هذه الدول في إرادتها الوطنية لمضمونها الوجودي، ومضامين تعريفاتها الوجودية التي فارقت الواقع واستمرّت دولاً فئويةً تخلط بين السلطة وبين الدولة، أو تختزل الدولة كلّها في القوّة والغلبة، وليس في الناس والإقليم ومصالح الأفراد والاعتراف المتبادل مع دول الجوار والعالم، فكانت إشكالية غياب دولة العموم/ دولة الناس إلى مصلحة دولة الخصوص، ومأزق الفئوية أنها اختزلت الدولة بكلّ مكوّناتها في مفهوم السلطة، فإذا ما سقطت السلطة سقطت معها الدولة المؤسَّسة على مقاسها.

وكانت مشكلة الهُوية/ الانتماء؛ **كيف تنتمي إلى ما لا ينتمي إليك؟!**

إذا كانت الدولةُ مُؤسَّسةً على مفهوم دولة العموم، فإننا لا نتوقّع تضخّم مشكلة الهُوية، لطالما رُبطت الدولة بمكوّناتها[1] على مبدأ سعادة الأفراد وما يحقّق لهم مصالحهم ويحفظ لهم حرياتهم وحقوقهم، أما في غياب هذا الربط التأسيسي الجوهري[2] فإنّ الهُوية تقع في مأزق الضبط: (مَنْ أنَا هَاهُنا؟)، (ما هي المنفعة من كوني

(1) نقصدُ بمكوّنات الدولة في هذا الكتاب: (الأفراد، وتحديداً على تعدّد أعراقهم وتنوّع عقائدهم وثقافاتهم، الإقليم، السلطات الثلاث، الدستور/ النظام).

(2) الجوهرُ في مفهومنا هو الإشهار والإعلان، وليس الإضمار.

هُنا؟)، (ما الذي يدفعني للانتماء إلى ما ينزع منّي حرّيتي ومصالحي ولا يحقّق الحدّ الأدنى من إمكان سعادتي؟)، (أي جُرمٍ قُمتُ به؟)، (كيف ينتمي المسجون إلى القضبان؟) وهكذا دواليك؛ ونحن حينما نطرح مأزق الهُوية الناتج عن فقدان مفهوم العموم في الدولة **فإنّنا نفرِّق بين مفهوم الوطن ومفهوم الدولة.**

الوطن مفهوم حياتي يُعاشُ، وهو مختلفٌ عن مفهوم الدولة، والانتماء إلى الوطن مختلف عن الانتماء إلى الدولة، وهذا فرق أساس في فهم الانتماء؛ الوطنُ الأُلفة والمألوف، المكانُ الحي الذي يعيش فيه المرء: بيته، أهله، جيرانه، مدرسته، عمله، الناس الذين يعرفونه ويعرفهم، الناس الذين يقابلهم يومياً أو بين فترة وأخرى أو مصادفة، الشوارع التي يمشي عليها، الميادين التي قضى فيها ذكرياته ووقته، كلّ هذا يمثّل الوطن، وهو لا يُفقد باحتلالٍ ولا يُعاد بالتحرّر الوطني إذا أصابه فقدٌ وتَلَفٌ ودمارٌ، بينما الدولة هي هذا الرابط بين الأفراد وما يحقّق مصالحهم ومنافعهم وحقوقهم وواجباتهم ومصالحها برابطة دستورية تمثّل النظام وسلطات تنفيذية وقضائية وتشريعية تترجم ذلك على أرض الواقع/الوطن، إضافة إلى شرط الحصول على الاعتراف الدولي، والذي أُضيفُهُ إلى مفهوم الدولة المعاصر ليصبح جزءاً ضرورياً في الواقع الوطني والدولي.

مأزقُ الهُوية ينشأ في الدولة، ولا ينشأ في الوطن، وكلما تمّ الفصل بين المفهومين في وعي الإنسان وانتمائه تقلّص مأزق الهوية والانتماء، وبات أكثر وضوحاً وتصالحاً مع النفس؛ **فوجود الانتماء إلى الوطن ليس ضمانة لوجود الانتماء إلى الدولة، كما أن فقدان الانتماء إلى الدولة لا يعني فقدان الانتماء إلى الوطن.**

هذه الإشكالات الواقعة في نفس المواطن العربي، والتي أنتجت مأزقاً في الهُوية الانتمائية مباشرة، اتّضحت أكثر حينما بدأ المواطن العربي -وعى ذلك أم لم يعِ- يستبدلُ انتماءً بآخر، وهذا الاستبدالُ لم يكن على مستوى الوطن، بل على مستوى الدولة، وجاء استبدال الوطن اضطراراً - ولذلك تجده قد حمله معه في منفاه ومهجره - أو مثلاً: استبدال الانتماء العربي بدلاً من الانتماء إلى دولته الواقعية، أو الانتماء الإسلاموي بدلاً من الانتماء إلى دولته الواقعية، فكلا الانتمائين -العربي والإسلامي- لا يمثّلان انتماءً لموجود في الواقع، فليس هناك دولة عربية موحّدة حتى ينتمي إليها الهارب من دولته إلى أوهام القومية، وليس هناك دولة إسلامية واحدة حتى ينتمي إليها الهارب من دولته إلى أوهام الخلافة؛ وفي هذا إيضاح لتضخّم قميص الدم (أوهام وجود عرق عربي، وخطأ الربط بين مفهوم العروبة اللغوي والإرادي إلى مفهوم مرتبط بوهم الدم) وقميص الدين على مستويات عدّة: الأفراد، الأنظمة السياسية، المؤسَّسات الاجتماعية، المؤسَّسات الأكاديمية والتعليمية، والقنوات الإعلامية، وذلك لغياب دولة العموم العربي ومفاهيمها وما يضبطها دستورياً على مضامين المواطنة ومقاييسها في المساواة الإنسانية والحقوقية والسياسية، وعلى رأسها حقّ حرية المعتقد بكتمانه أو إعلانه أو ممارسته تحت حُرمة الحقوق الفردية المشروطة بعدم التعارض مع حقوق معتقد فردي آخر، بحيث إنّ حقّ حرية ممارسة معتقدك تنتهي عند تعارضها مع حق ممارسة حرية معتقد آخر، والأصل في ضبط مضمون المواطنة -دستورياً وتنفيذياً- أن يكون الضبط بعيداً عن اشتراطات قهرية (لا اختيارية)

كالعرق وديانة الوالدين، بل تكون اشتراطاتها مربوطة بالاختيار والنفعية.

(د)

لماذا اخترتُ (قميص الدين والدولة) عنواناً للكتاب؟ ما حكاية القميص بالدين والدولة؟

الأصلُ في الاستعارة يعود إلى مرويات تاريخية في وقائع ما اصطُلِحَ على تسميته (الفتنة الكبرى)، وتحديداً مقولة: (**لا أخلعُ قميصاً قمَّصنيه اللّهُ**)[1] المنسوبة إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفّان عندما رفض التخلّي عن السلطة، وهو المطلبُ الذي نزلت عليه جموع قادمة من الأمصار إلى مركز الخلافة، وهي المقولة التي تَرُدُّ حالَ الحاكم وطبيعتَهُ التي يفترضها في نفسه إلى عهد ما قبل النبوّة، حيث الجمع بين الدين والسلطة، بين الحاكم والقداسة بطريقة أو بأخرى، مباشرة أو غير مباشرة، وهي الحال التي حاربها المتن القرآني، وجاء تأكيداً على خلعها وإزاحتها، بحيث: كان الحاكم قبل المتن القرآني مقدّساً أو مُؤلّهاً أو ممثّلاً للإله، وصار الحاكمُ بعد المتن القرآني إنساناً خاضعاً للصواب والخطأ ولا يحظى بأي ارتباط قدسي أو حماية إلهية، وهو التوضيح الذي قدّمه الخليفة الأول أبو بكر الصدّيق في إثبات تأكيده لفهم المتن القرآني شكلاً ومضموناً؛ وهي المقولة الحاسمة: (**إنّي قدْ وُلِّيْتُ عليكم ولستُ**

---

(1) تاريخ الرُّسل والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المشهور بـ **تاريخ الطبري**.

بخيرِكم، فإنْ أحسنتُ فأَعِينُونِي، وإنْ أسأْتُ فقوِّمُوني)[1] بقوّة مضامينها في الفصل التام بين الدين والسلطة (بين القداسة والسياسة).

ونحن في هذا الكتاب لا نستحضر واقعة: (قميص عثمان) بتفاصيلها وسياقاتها ومروياتها، وإنّما نستحضر المقولة مُجرّدةً من تأويلاتها المتعلِّقة بأحداث الفتنة الكبرى، فما هذا مقصدُ الكتاب أو أي من متونه الثلاثة، إنما المقصدُ يتمثّل في قميص الدين والدولة، وهو القميص الذي ترتديه الأنظمة العربية اليوم في إشكالية كبرى، لعلّها من أكبر التحدّيات التي تمرّ بها الدول العربية جميعاً، وفي مواجهتها يكمن حلّ المشكلات الثلاث الرئيسة: (الدستور، الهوية، الفرد)، وضخامة المشكلة وكارثة توقّعات مصيرها ناجم عن كونها متمدّدة ومنتشرة وليست مُركّزة، فهذا القميص يتلبَّسُ النظام، والسلطة، والمؤسَّسات الاجتماعية الأهلية، والأفراد على اختلاف طبقاتهم وشرائحهم، أي: أن الهرم كلّه مأسورٌ في القميص من رأسه حتى قاعه، والأصل في الإصلاح والرهان عليه يكون في خلع القميص كلّه - فالدين كلّه للّه - ولا ينبغي استغلاله في حياة الناس واستغلال بعضهم بعضاً عبر تأويلاته وتفاسيره؛ فكيف يمكنك مثلاً أن تطالب الحركات المعارضة بخلع هذا القميص طالما المؤسَّسات الرسمية والأهلية على الاستغلال عينه.

---

(1) واقعة خطبة أبي بكر الصدّيق عند ولايته أمر المؤمنين-المسلمين ومن معهم من رعايا أديان أخرى.

(هـ)

ما خبرُ الكتاب؟ وما هو موجزُه؟

• **نقد خطاب الإصلاح الديني**، وأن الدعوات التي تمّت وما زالت قائمة لأجل إصلاح الخطاب الديني تحت مسمّيات عديدة: «الإصلاح الديني، الإصلاح الثقافي، علمنة الوعي، إعادة التأهيل»، فشلت في تغيير الطابع الديني-السياسي والديني-الاجتماعي لأنظمة وشعوب المنطقة، لأن هذه الدعوات من الخطورة أنها تُبقي الخطاب الديني لاعباً أساساً في المكوّن السياسي، وتنتهي إلى أن العلّة في بعض تفاصيل الخطاب الديني، وليس العلّة قائمة بوجود الخطاب نفسه، وهو الوجود الذي لا يحتمل أي احتواء مع المختلفين عنه، ما يمنح شرعية لوجود الخطاب الديني ويبيح ممارساته السياسية مع التحفّظ على أدائه واختياراته في مدوّنته الدينية التي يعالج بها ويتصوّر عبرها الواقع السياسي ومشاكله وحلوله، والكتاب عند هذه الإشكالية يخلص إلى أن خطاب الإصلاح الديني يتحمّل مسؤولية في استمرارية الخطاب الديني ومسؤولية في فشل الإصلاح السياسي، لأن الأصل في الإصلاح محلّه السياسة وليس الدين.

• **نقد الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني**، بحيث إن تجديد الخطاب لا يختلف عن دعوات إصلاحه، وهي من الصعوبة والاستحالة أنها دعوة طوباوية-لاوجودية، ليس لها قدرة على الوقوع في الواقع، ويمكن أن تكون دعوة فاشية بحيث الادّعاء بأنك تملك حقّ التجديد وفرضه، فنحن نتحدّث عن تيارات عديدة داخل الخطاب الديني، ونتحدّث عن مراجع دينية لا حصر لها، وعن تعدّد مذهبي واسع وعريض، فأين يقع التجديد؟ ومن هو المؤهّل للقيام

بالتجديد؟ وعلى الرغم من استحالة التجديد، فإن حدوثه لا يُفضي إلى حلّ المشكلة في الاستبداد والتطرّف، لأن حدوث التجديد -في أحسن حالاته- يعني استحداث مذهب إسلامي جديد، وفرض هذا التجديد أو المذهب على الجميع هو فرض استبدادي قاهر، وهو لا يعني بتاتاً ابتعاد الخطاب الديني، بل هكذا يعني أن الحلّ في نظر هذا التصوّر نابعٌ من المراجع الدينية والخطاب الديني، وإن كان في صياغة أخرى معاصرة.

• تصوّر الحلّ عبر نقد الخطاب الديني، وتقديم بديل عبر تجديد الخطاب لا يُفضي إلى فصل الدين عن السياسة إنما يؤكّد الجمع بينهما، ويلبس القميص عينه الذي يتلبّس التيه العربي اليوم، ودائماً عند المفاضلة العمومية بين الخطاب الديني وبين ما يقدّمه نقد الخطاب الديني فإن الغلبة تكون للخطاب الديني لطالما كلاهما يعودان إلى المراجع عينها.

• الحلُّ أياً يكن، فإنه في مكان آخر غير المراجع التاريخية الدينية، هو دائماً في الإصلاح السياسي الدستوري، وليس في الإصلاح الثقافي الديني.

• الحلُّ يبدأ عند خلع القميص عن سلطة الدولة وسياستها، وإرجاع الدين إلى حقله التعبّدي الفردي.

• الحلُّ يبدأ من التشريع، ثمّ لكَ بعد ذلك أن تبدأ في نشر تعليم جديد يؤكّد على قيمة الإصلاحات الدستورية التي فصلت الدين عن السياسة في الدولة.

• الحلُّ في العودة إلى الدولة، فإن الكوارث والانشقاقات الفعلية التي أحدثها وجود دُعاة الخطاب الديني-السياسي في أكثر

من دولة عربية هزَّ من قيمة الدولة والانتماء إليها، ممّا يستدعي نشوء حركة رسمية وثقافية مُضادة تُعيد الناس إلى مفهوم الدولة على أُسُس عمومية وحقوقية للأفراد وحرياتهم، على أن يكون من أولويات هذه الحركة المدنية السياسية الدعوة إلى إصلاح سياسي (أ) لمشكلة الدستور وسطوة النصوص الدينية عليه. (ب) ومشكلة غياب الهُوية الوطنية في ظلِّ وجود انتمائين غير واقعيين (العربي والإسلامي) لهما من السلبية على الانتماء الوطني ما تسبّب في كوارث في أكثر من واقعة عربية. (ج) ومشكلة غياب حقوق الفرد وحرياته، وما يعانيه من تمييز عبر مفهوم الأكثريات الاجتماعية؛ وذلك يكون عبر إصلاحات تشريعية، وعبر انتشار ما يمكن تسميته مجازاً دُعاة الدولة، دولة العموم والحريات الفردية.

• عودة الانتماء إلى الدولة، لا إلى مُسمّى غير موجود: (العالم العربي أو العالم الإسلامي)، وهي إشكالية أثّرت وتؤثّر على غياب هُوية الفرد، وكلّ غياب لهُوية الفرد إمعانٌ ورخصةٌ في سلبه حقوقه الفردية.

• لا يقوم خطابٌ عمومي وهو يستند إلى الخصوصية التي تقسِّم الدولة عرقياً، أو مذهبياً، أو طبقياً، أو أي تقسيمات تؤثِّر على المساواة الحقوقية والسياسية، ذلك أن حقوق حرية الأفراد يتأثّر بأي نظام سياسي يميل إلى غلبة الخصوصية اللا إرادية لأنه يبتعد عن غلبة العموم ومساواة أفرادهم في الحرية وحقّ العيش بكرامة وعدم التمييز على أساس عرقي أو ديني أو غيرها من أشكال ومضامين التمييز التي تتورّط بها الدولة الفئوية الخصوصية أياً كانت أشكالها: (دينية أو دنيوية)؛ فالخصوصية اللا إرادية هي تلك الخصوصيات التي يحصل

عليها المرء لانتسابه اللا إرادي إلى مذهب وعرق الأبوين، ويكتسب بموجبها امتيازات أو عداوات نسبة إلى موازين القوّة والفئوية في الدولة التي صادف أنه ينتمي إليها انتماءً لم تُعزّزه المواطنة العمومية وإنما عزّزه الانتماء الفئوي إلى الفئة الغالبة والانتماء الاضطراري إلى الفئات المغلوبة، بينما غلبة العموم مفهوم يقتضي تساوي العموم جميعاً في الانتماء دون اشتراطات لا إرادية كالعرق وديانة الأبوين.

29 أيار 2015



المتن الأول

قميص الدين



ميثاق: الدين للّه، الدولة للجميع

في دستورية حقوق الحرية الدينية الفردية، والمسؤولية السياسية العمومية

(أ)

أصلٌ في الدولة: (أنّ لها مَنْ يُمثّلُها)، بينما أصلٌ في الدين: (أنّ لا أحداً يمثّله).

طبيعةُ الدولة أنها ملكُ مواطنيها وأنها ذات سلطة، والفتنةُ غيابُ السلطة وتحويلها إلى مشاع، وطبيعةُ الدين أنه ملكٌ للّه، والفتنةُ أن يكونَ ملك الإنسان.

(ب)

(الدين للّه، الدولة للجميع) ميثاقٌ مغيبٌ يتضمّن المفهوم العام الذي يعبّر عن فردية العبادة وحقوق الفرد فيها، لأن الحاكمَ والمُحاكمة والحُكْمَ في العقيدة مسألةٌ ليس لأحدٍ عليها سلطان سوى اللّه، وهي مؤجّلة بحكم المتن القرآني إلى يوم الدينونة، وهذا أصلٌ في مفهوم: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ بينما تُرِكَ للإنسان سياسة الدنيا والمشار إليها في المتن القرآني بمصطلح (الأمر)، وعلى هذا تحديداً وقعت الخلافة للإنسان في الدنيا، ولعلّك تستهدي بسورة

الانفطار، الآية 19: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ حينما ينقضي تكليف الأمر للإنسان في الدنيا.

ميثاق الحُرية الدينية الفردية والمسؤولية السياسية العمومية مفهومان لا يتعارضان مع المتن القرآني كما يدّعي أصحاب الجمع بين الدين والسياسة وهما يكمّلان بعضهما، فالمتنُ أوجبَ القتال في حالاتٍ قليلةٍ[1]، كان منها: قتال الذين يُصادرون الدين ويقسّمون الناس بموجبه، ويستغلّونه في تعطيل الحرية الدينية الفردية للإنسان، ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال، الآية 39)، كما أن (دول) الرعيل الأول لم تكن مقصورة على عرقٍ ودينٍ دون آخر، فقد ضمّت أعراقاً عديدة، ولم تخرج من كيانها أهل الكتاب وأصحاب الديانات الأخرى، وشيءٌ من هذا يمكن أن نُعدّه مرتَكَزاً تاريخياً ونواة للدولة القائمة على حرية أفرادها ومصالحهم، فهو ميثاقٌ جامعٌ لأفراد الدولة جميعاً من أديان ومذاهب وأعراق متعدِّدة، وجامعٌ من التفرقة، ومانعٌ من اقتحام رجال الدين إلى السياسة والسيطرة على الوطن أو بعضه لأجل إضعاف الدولة، ورادعٌ من استغلال السياسيين للدين؛ فانظر في دول الجيران لترى ماذا فعل بها غياب هذا الميثاق الجامع في

---

(1) موجبات القتال في المتن القرآني محصورة في مواقع عدّة، ولا شأن لها بالتبدّل الإيماني، وهي مواقع: الدفاع عن النفس، الاحتلال/الإخراج من البيوت، حرية المعتقد، وجميعها في نهاية الأمر مغلقة، وليست دائرية، بمعنى أنّها مغلقة بنهاية الدعوة، هذا لا يعني أن القتال لحماية الأعراض والأوطان والحريات سقطت، بل أنها ليست تحريضاً دينياً، بقدر ما هي إيضاح من المتن لشؤون تتعلّق بالدنيا ولا يعترض عليها المتن.

دساتيرها: هل كان إقليم جنوب السودان بأكثرية سكّانه المختلفين دينياً عن المركز/العاصمة يوافقُ على الانشقاق/الاستقلال إن لم تكن حكومة الخرطوم دينية فئوية تربط المواطنة وامتيازاتها بالدين الإسلامي، وتعتبر مسيحيي جنوب السودان وأتباع الديانات الأفريقية مواطنين من الدرجة الثانية أو (ذمّيين)، ليس لهم امتيازات كما حال أتباع الديانة الإسلامية؟ هل كان الاستفتاء[1] على الاستقلال يحصل على أكثرية إن كان ميثاق (الدين كلّه للّه) جزءاً من الدستور ليس بنصّه فحسب، بل بتحييد الدين عن المواطنة، أو عن أجندة السلطة العسكرية-الدينية التي اختزلت الدولة في فصيلها الديني؟ وكذا حال مخاطر التقسيم في العديد من دول المنطقة، نظراً إلى غياب الميثاق الوطني المعقود بين مكوّنات الدولة كلّها على مصالح أفرادها دون إقصاء لعرقٍ أو دينٍ أو مذهبٍ؛ ونحن لا نريد أن نحصر غياب الخطاب الوطني العمومي في الدول العربية ذات الأنظمة الدينية العلانية فقط، كما حالها في السودان مثلاً ابتداءً من حكومة الرئيس السوداني الأسبق جعفر النميري عند تطبيق ما يُسمّى بأحكام الشريعة فيما عُرِف بقوانين سبتمبر 1983، وانتهاءً بانفصال جنوب السودان الحتمي في حكومة الرئيس الفريق عمر البشير الدينية، بل أن الخطاب الوطني العمومي غائبٌ وغابَ في دول ذات أحزاب شبه علمانية (الجزائر، ليبيا، العراق، سوريا، تونس، اليمن)، وقد

---

(1) وقع الاستفتاء على استقلال إقليم جنوب السودان في فبراير سنة 2011م، وأظهرت النتائج موافقة الأكثرية على الاستقلال، وأعلنت دولة جنوب السودان في تموز 2011 وعاصمتها جوبا؛ (إشارة توثيقية).

تسبّب غيابه في العراق وسوريا إلى تضخّم المسألة الكردية والتفريط في الحقوق الأساسية للسكّان الأصليين لمناطق عديدة من البلاد من لغةٍ وتمثيلٍ سياسي وتعليمٍ وغيرها من ضرورات الوطن أولاً ومتطلّبات الدولة، لأن كلتا الدولتين قامتا على خطاب عرقي عروبي في مفهوم مثقل بحمولات لا تخلو من حمولات ومنقولات الخطاب الديني عينه، ونَجمَ عن ذلك تفريطاً فاضحاً بحقوق وحريات (الكُرد) شركاء الوطن بالقوّة الديموغرافية، بحيث إنهم شركاء في الوطن: المكان الذي يعيشون فيه والناس الذين يعيشون معهم، بينما هم محرومون من الحقوق السياسية ومتطلّبات أخرى تقع على عاتق سلطات الدولة مسؤولية توفيرها وصيانتها.

(ج)
(للبيتِ رَبٌّ يَحْمِيْهِ)

في دلالات (الدين كلّه للّه):

إنه خارج قوانين المِلْكية المادية الإنسانية، إنه خارج ما يرتبط بالمِلْكية أو ينتج عنها من صراعات ونزاعات بين الأفراد والكيانات والوحدات السياسية، على الرغم من تزوير أسباب الحروب والنزاعات على أنها دينية بينما هي في أصلها صراع على ما يُملك: (حدود، مصالح، منافذ، أراضٍ... وغيرها)، فلا مِلْكية لأحد بين الناس على الدين أو على بعض الدين إلا غاية في انتفاع دنيوي من ورائه، وأيما شيء ليس لأحدٍ مِلْكية عليه فإن الخلاف عليه يخفي أجندة، وهذا أصل في حقّ حُرية المعتقد: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن

شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف، الآية 29)، لأن الاعتقاد حالة فردية، والتوهّم بملْكية الدين والصراع عليه دون بقية الأديان هو ما يتوجب العمل على إزالته؛ لذلك فإن كلّ من يتذرّع بالدين ليصارع الآخر إنما يصارعه على الدنيا، فإن كان هدفه الدين، فالدين للّه، وليس اللّه في حاجة إلى أحد حتى يدافع عمّا هو ملك له وحده؛ هكذا نفهم سياسة: (**أنا ربّ الإبل، وللبيت ربّ يحميه**)، تبعاً لما ينسبه التاريخ الديني العربي إلى عبد المطلب جدّ النبي العربي عليه السلام، هكذا نفهم دفاعه عن الإبل، لأن الإبل ملْكية؛ فما من أحدٍ يملك الدين أو يمثّله حتى يفرضَ سلطانه وقوّته وتصوّراته على الآخرين، وأصل الفتنة في تملّك الدين والتوهّم أنه ملْكية لطائفة دون أخرى، ومصادرته وتأميمه. ولذلك فلا أحد يملك حقّ تمثيله إلا من صاحب الملكية.

(أنَا رَبُّ الإِبِلِ)

في دلالات الدولة للجميع:

إن الوطنَ محلُّ الدولة المادي، وهما: الدولة والوطن ملكٌ، الدولةُ مِلْكُ عمومٍ فقط، حتى إن كانت غلبة لفئةٍ أو غلبة تحت احتلالٍ، والوطَنُ مِلْكُ عموم مشاع وخُصوص في الملكيات، هكذا يصحّ الخلاف والاختلاف لأنه أصلٌ في الحفاظ على الملكيات وتصوّرات حمايتها، وما قد ينشأ من نزاعات عليها، لطالما يقع على الجميع (ممثِّلين، وممثَّلين): **حماية الدولة** ومُلكها المشاع العمومي وملكيات أفرادها، لأنها ملكهم، و**حماية الوطن** بملكياته

الخصوصية المتعلّقة بحقوق ملكيات الأفراد. ولأن الدولة للجميع عبر مؤسَّساتها ومن يمثّلونها، فهي ملْكية تخصّ جميع المواطنين، ومن هذا المنطلق نفهم معنى التمثيل/التفويض/البيعة/العقد الاجتماعي؛ فمَن يملك شيئاً يحقّ له الصراع من أجل حمايته، ويحقّ له توكيل وتفويض من يشاء ليمثّله، هكذا يكون لرجال السياسة الممثِّلين شرعية في تمثيلهم أصحاب الملْكية/العقد/سلطات الدولة، وهذا أصلٌ واقعي في مفهوم الشرعية، له في الواقع/على الأرض ما يُعبِّر عن وجوده وصحّته.

- **وأنتَ أيها المسحور بأي حركةٍ مسلّحةٍ أو سلمية تزعمُ ملكية الدِّين وتمثيل اللّه في الأرض؛ كيف لا تسأل نفسَكَ: من أعطاهم هذا التفويض، من فوّضهم أن يكونوا ناطقين باسم الدين؟**
- **وإياك الظنّ أنّك تَمْلكُ حقَّ تفويضهم أن يكونوا مُمثّلين عنكَ في الدين، هذا وهمٌ فاحذرْ أن تكون شريكهم في هذا الشَّرَك، فليس لكَ وليس لأحدٍ أن يُفوّضَ أحداً لتمثيل الدين.**
- **التَّمثيلُ والتفويضُ محلُّه الدنيا، محلُّه الملكيات، محلُّه النطاقات السياسية.**

(د)

زمن النبوءات انتهى؛ إلى أي مدى يدركُ الدَّاعيةُ أنّ في بضاعته المخلوطة ما يجرح أصلاً في الديانة الإسلامية يختصّ بختم النبوّة!؟

وكيفَ يغيبُ عن تابعي الداعية: أنّ التكليفَ محلّهُ استقلالُ الفردِ وحريته في الإيمان.

إن تأويل ما يُنسب إلى النبي العربي عليه السلام: **(العلماء ورثة الأنبياء)** شأنه في العلاقة بين النبوّة والعلم في إظهار قيمة العلم: علم الكون، الإنسان، الأرض، السموات، فالمتن يحثّ أتباعه على العلم والبحث في الأرض والكون والإنسان: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ (العنكبوت، الآية 20)، وهو فعلُ أمرٍ يرفع عن التابع عبء التقليد الظلامي لمنقولات السلف أياً كانت علمية وفقاً لمعايير العلم في زمن نشوئها، ويشرّع ربط العلم بالتجربة الإنسانية والبحث. وأما النعت الذي جاء به ابن عساكر الدمشقي، وذهبت مقولة: **(لحوم العلماء مسمومة)**، فالأصلُ أن لحوم الناس جميعاً مسمومة في النميمة والغيبة والاتهام والاشتباه والطعن إلا بقانون وعبر قنوات رسمية، وهذا أصلٌ ديني وأخلاقي وحضاري، أما أن يُشاع القول بحصانة أي عالمٍ، وفي أي مجال من العلوم من النقد والشكّ، فتلك مسألة في غاية الخطورة يجب الالتفات إليها وعلاجها عبر التعليم ومحاصرتها عبر الإعلام، فهي مرتبة فوق الإنسان.

زمن النبوءات انتهى، والدعوة الدينية التي كان على رأسها حقوق حرية الإيمان، والتي دافعت عن حقوق الناس في ممارسة عقائدهم وطقوسهم دون استغلال من أحد، أقرّت على أتباعها: (أنّ الدينَ ملكُ اللّه)، فهو يحظر على أي أحد تمثيل الدين من بعد النبي عليه السلام، لأن تمثيل الدين يعني -ضمنياً- استمرار الوظيفة النبوية في شخصية الداعية أو الهادية، وهو ما جاء (الإسلام) على محاربته

لِما فيه من تفريق الناس واستعبادهم كما فعلت طبقات الكهانة في الأزمنة الغابرة[1].

(هـ)

إن أي دولة مدنية ذات ميثاق وطني معقود على مصالح أفرادها بعيداً عن العرق والدين فإنها تتوافق مع دستور (الدين للّه، الدولة للجميع) وتشرّعه لحماية حقوق الفرد الدينية واللادينية ومسؤولياته السياسية العمومية، فإذا لم يصدر تشريع يُقرّ حقوق الاعتقاد والتعدّدية، ويقرّ المواطنة باشتراطات اختيارية لا ترتبط بالدين والعرق، فإنها تبقى شعاراً لا يُفضي إلى ثقافة مؤثّرة وغالبة بموجب حماية القانون، فكلّ ثقافةٍ إصلاحيةٍ لا يحميها قانون منفّذ فإنها محض ثرثرة إلى زوال، فلا تنتظر من الناس أن تطبّق ما يردعها عن القتل والسرقة والغش والنصب والاحتيال والاغتصاب والإرهاب. . . وغيرها مما تعدّ من الجرائم والجنح والجنايات إذا لم تكن ممنوعة بموجب قوانين ردع وعقوبات؛ ولهذا فإن ثقافة التعدّدية والحريات الدينية واللادينية والمواطنة إذا ما كانت تحت حماية القوانين فإنها سرعان ما تنتشر بين الناس التزاماً بالبنود الدستورية الكفيلة بالمواطنة على أُسُس وطنية تُجرِّم من يعبث بها، فهي تعصم الناس من فتنة ملكية الدين التي تتلبّس بعضهم، وتعصمهم من التفتيش في معتقدات الآخرين، فما شأنكَ بمعتقدات غيرك: ﴿أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ﴾ (العلق، الآية 11) طالما لم تضرّك في حقوقك الإيمانية وملكياتك.

(1) في نقد مفهوم الداعية، انظر المتن الثاني.

(و)

الدولةُ المدنيةُ ليست نقيضاً للدين، فالدينُ جزءٌ أساسٌ تابعٌ لمكوّنات أفراد المدينة؛ وفي الاصطلاح السياسي: إن الدولة العسكرية هي نقيض الدولة المدنية، والدولة الحديثة وارتباطاتها الخارجية يجعلها ذات طبيعة علمانية بقوة الضرورة وقانون الواقع، أياً كان نظامها السياسي الداخلي، فإن العلاقات والقوانين الدولية (تُجبرُها) على الاحتكام لها، وإلا فإن مصيرَها العزلة والانزواء؛ فإذا ما قرأنا مساعي إيران في التفاوض مع الغرب من أجل مصالحها في استخراج الطاقة النووية لأغراض إنسانية نفعية، فإنها تقعد على طاولة مع «الشيطان الأكبر» (على حدّ تعبير إعلام إيران منذ انتصار جناح الإمام الخميني في الثورة الإيرانية 1979) لأجل التفاوض على مصالحها الداخلية والخارجية؛ لماذا؟ لأن مفهوم القوّة والواقع هما اللذان يحرّكان بوصلة المصالح وليس التقوى والوجدان، وهما القادران على تحقيق المصالح؛ والحال: أن دساتير الدول العربية ما زالت تخلط بين الإنسان والكيان، فتنصّ على دين الدولة وعرق الدولة أيضاً، كأن الدولة شخصية إنسانية مستقلة يجري عليها ما يجري على الفرد من ممارسة لطقوس تعبّدية، والفرق جوهري وكبيرٌ بين قولنا: (دين الدولة/عرق الدولة)، وبين قولنا: (دين/أديان مواطنيها/أعراق مواطنيها).

ماذا تعني عبارة: (دين الدولة) عبر مدلولها على الواقع؟ أهي عبارة نضطرّ إلى البحث في مدلولها بعيداً عن الواقع؟ وهل يقبل عقلاً أنّ مضمون الدولة لا ينتمي إلى ما يعبّر عنه على أرض الواقع؟

يتمثّل مدلول العبارة في الواقع في دين الناس، أو أديان الناس

ومذاهبهم المعلنة أو المتوارثة، لطالما لم تخضع النسب إلى إحصاء فردي يعتمد على سؤال المرء بحرية عن معتقده، فما من شخصية اعتبارية إنسانية للدولة تستوجب الديانة ويقع عليها ما يقع على الفرد من تكليف، حتى نقول دين الدولة؛ قيمة الدستور تزداد منفعة كلّما كانت صيغته غير قابلة للتأويل، وفي لغة واضحة يفهمها جميع طبقات وشرائح أفراد الدولة، وفي لغة ينحصر فيها الاقتضاء والمدلول على الواقع بما هو متاح في دلالة اللفظة عينها، هكذا تكون عبارة: (دين مواطني الدولة) أكثر دستوريةً في لغتها وتطابق مدلول اللفظة مع مدلول الواقع من عبارة: (دين الدولة)، لأن دين مواطني الدولة له ما يمثّله في الواقع بينما دين الدولة عبارة لا تمثيل لها في الواقع.

(الدين للّه)، وفي دلالة (اللّه أكبر)، فإن المقتضى (مجازياً) أن اللّه أكبر من الحاكم والمحكوم، أكبر من أن يمثّله أحد، لا في شخص حاكم يدّعي (قميص الدولة/ الولاية) ويحصّنه بمباركة السماء كيلا ينازعه أحدٌ أو يناقشه في صواب أو خطأ، ولا في شخص داعيةٍ يدّعي (قميص الدين) ويختزل سعة الدين إلى ضيق تفكيره المحدود ونرجسيته في ادّعاءات القداسة على الاقتضاء.

(ز)

لماذا الدولة قادرة فعلياً على حماية المتدينين والدنيا؟ لأنّ لها من يمثّلها شرعاً مدنياً، وهؤلاء الممثّلون السياسيون يدركون جيداً، بل يخضعون لقوانين مادية-دنيوية: (الصواب، الخطأ، النسبية، الإهمال، السهو. . .) ويخضعون في أعمالهم للمراقبة والمحاسبة

وحقّ النقد والتعديل والإلغاء والإضافة، بينما ليس من وظائف الدين أن يكون حامياً للدولة لعدم وجود ممثلين له، فالدين فوق الملكية والتمثيل، ومَن يدّعي تمثيله للدين يريد أن يكتسب قدسية لا تقدر على حماية الدولة والدنيا، ويريد أن يكون على صواب والآخرين على خطأ، ويريد لمفهوم الصواب عنده أن يصل إلى مرتبة الحقيقة على دلالة الحقّ في هذا المقام، ويريد لمفهوم الخطأ عند الآخرين أن يكون على مرتبة الضلال والإثم والباطل؛ وهذا الاختزال الفئوي والرفض التّام للحاضر، بما فيه من تطوّرات ومستجدّات، يُعيقُ أي تجمّع يقوم على أساس ديني أن يتحوّل إلى دولة، ويكون هذا التجمّع عُرضة للانهيار إذا لم يمارس السياسة وفقاً لقوانين مدنية تحمي الدولة والدين أيضاً، هكذا يكون الدين شعاراً، وتمرّ ممارسات الحكم الدنيوي والفئوي تحت غطائه والتستّر به، وفي الحالتين فإنّ مآل هكذا أشكال للعلاقة السياسية-الدينية مع مكوّنات الدولة آيلة إلى السقوط.

(ح)

الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة محلُّها في فضاء يجمعُ بين الدين والسياسة، ويستغلّ الطرفان هذا الجمع لإقصاء فئوي يرى الدولة في فئة، ولا يراها في جميع الفئات والمكوّنات.

والدعوة ليست موجّهة للعموم العربي على أساس أنها نقد لاستغلال رجال الدين للدين في أطماع سياسية، إنما هي أيضاً تتضمّن نقد رجال السياسة واستغلالهم واستخدامهم للدين للحصول على مصادقة شرعية هم في غنى عنها، لأن مصدر الشرعية إنما يكون

منفصل أو متّصل: للقوة ورضا الناس، وليست الشرعية في يد رجال يدّعون افتراءً وعلى غير هدى أنهم يمثّلون الدين، ولا أحدٌ يملك سلطة تمثيل ما هو حصراً للّه، لكنّ الأنظمة السياسية ترى حصر الشرعية عند مجموعة من رجال الدين أيسر وأسلم لها من إعادة ختم الشرعية إلى أصحابها، وهم العموم العربي.

(ط)

الكتابة عن استغلال رجال الدين لحقل السياسة والخلط بينهما في حركات الإسلام السياسي، لا يعني أن نصمت عن أساس الواقع العربي للأنظمة السياسية التي تستغل الدين على الانتقاء ونتجاوزه، حيث إن الأنظمة السياسية والمؤسَّسات الاجتماعية: (السلطة والناس معاً) يستغلّون الدين في ممارساتهم وأعمالهم، لذلك يجب الحذر في معرض نقدنا للحركات الدينية السياسية، أنها ليست نفياً للأنظمة السياسية والمؤسَّسات الاجتماعية، فليست المعارضة الدينية السياسية نابعة عن نظام سياسي أو مجتمعٍ أهلي يفصل بين السياسة والدين، أو أنها خرجت من مجتمعات لاً تعرف أعرافها وعاداتها وتقاليدها الجمع بين السياسة والدين، كأن هذه الحركات (نيزك) من خارج الواقع!!

الواقع العربي هو هذا النيزك، هو هذا الجمع في كلّ تفاصيله، بدءاً من مطلع النهار حتى نهايته، من الصحو حتى الغفو، في كل جوانب الحياة اليومية يخلطون تصرّفاتهم وتصوّراتهم بالدين، ويفسدون الأشياء والأعمال بالتبرير الانتقائي..!!

* * *

قَمِيْصُ الدِّيْن

العلّةُ كُلُّ العلّةِ في القميصِ؛ فأنتَ إذ تتجاوزُ عمَّا ترى وعمَّا بكَ وتظنُّ بخصومكَ ما تنزّه مناصريك عنه، وتُكيل على طرفٍ وزرَ ارتداء قميصٍ ما أراكَ خلعته ولا أظنُّك بخالعه، وتغضّ الطرفَ عن طرفٍ هو أنتَ، فإنّك لست بناجٍ من إثمِ القميص.

(أ)

في أي مقامٍ يناقش فيه الخطاب الديني-السياسي أجدني على الاضطرار مستنداً إلى مرجعية: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾. فما أُقصي دلالتها أنّ لا أحداً يمثّل الدين، ومن يفعل فقد وقع في حالة: (قميص الدين) والكناية على دلالتين:

(أ) دلالة تمثيل اللّه في السلطات والاستبداد بها باسمه، وهو معنى يعارض المتن، ويدخل في الوظيفة النبوية الرسولية وفقاً لدلالات المتن القرآني.

(ب) دلالة استغلالٍ وتحايلٍ.

وهما دلالتان مستمدّتان مما عُرف تاريخياً بـ(قميص عثمان) فيما أُسمي (الفتنة الكبرى)؛ فمرّة كان يشار إلى (قميص عثمان) الذي

رُفِعَ حجّةً ورايةً في الأحداث التي أعقبت مقتله، طلباً للثأر علانية وهدفاً للانشقاق نية وتقية، وهذا التذرّعُ ليس إحقاقاً للعدالة في تصوّر صاحب الثأر والتذرّع، إنّما لتحقيق غاية أخرى ما كان ليحقّقها إنما يستغلّ حدثاً جللاً كمقتل الخليفة/أمير المؤمنين.

ومرّة يشار إلى القميص الذي أودى بمقتل الخليفة، وما يُنسب -على ذمّة مرويات في التاريخ- من خلاف نشب عبر تشبّثه بالسلطة، وما تردّد من قولٍ منسوبٍ له: «**لا أخلعُ قميصاً قمّصنيه اللّهُ**».

وهي مقولة تُعبّر عن نهجٍ في الحكم يجمع الدين بسلطات الدولة (السياسة) تحت حجّة مقدّسة، وهو عينُ ما رفضَهُ المتن القرآني، حينما خلع عن الحاكم قدسيته وأعاده إلى حيث ينتمي تحت مفاهيم الخطأ والصواب والصلاح والفساد؛ وأياً تكن مصداقية العبارة المنسوبة، فإننا هاهُنا في وارد قراءة الدلالات ولسنا في وارد قراءة شواهدها التاريخية والتورّط بمحاكمات لنصرة مذهب على آخر، فما ذلك مقصدنا، كما أننا لا نقدّس التاريخ وأحداثه ورواته ومروياته وصانعيه، لكنّ الإشارة للمقولة فاتحة استدلالية استشهادية في استغلال السياسة إلى الدين لاكتساب شرعية إضافية فوقانية (بمعنى السلطة والجمع بين الدين والسياسة وليس بمعنى السمو وفصل الدين عن السياسة).

إن التأمل في عبارة (القميص) يلاحظ أن صائغها كنقطةٍ حاسمةٍ في حكاية الفتنة الكبرى يدرك جيداً أن العموم العربي الإسلامي الموجّه إليه الحكاية يدرك ما جاءت به رسالة النبي العربي من دعوتين دينونية/الدين (إرجاع الدين كلّه للّه وعدم جواز تمثيله من قبل أحد) ودنيوية/الدنيا: (سياسة الدنيا بمستجدات وأدوات الدنيا دون

استغلال كهنوت وقداسة)، وهو ما يعني خلع قميص الدين والتقديس عن الحكّام وولاة الأمر، ويدرك أن العبارة سوف تستقبل على دلالة الاستنكار، وكأن قائلها آتى بشيءٍ نُكُراً، وهو ما يدلّل على أن صائغ العبارة والموجّه إليهم العبارة على الاعتقاد عينه أن الدين الإسلامي أزاح القداسة عن الحاكم، وأن هذه العبارة من الفداحة أنها تلبس الديني بالدنيوي، وهذا اللبس والتقمّص بحدّ ذاته محلّ استنكار، حتّى نسبوا قولاً إلى السيدة عائشة زوج النبي العربي تعترضُ أيما اعتراضٍ على المقولة: التي هي رمز واضح للخلط بين الديني والسياسي وظنّ الحاكم بنفسه أنه يمثّل اللّه على الأرض ويمثّل دينه، وردّة سياسية دينية إلى الفرعونية التي حاربها الدين الإسلامي.

(ب)

حملَ الإسلامُ في رسالته الدنيوية إصلاحاً سياسياً يفصل الدين عن الدنيا حينذاك، وذلك بنزع حالة القداسة عن الحاكم، وإعادته إلى واقعه الأرضي: حاكماً للناس/ وبين الناس/ ومحكوماً بهم بوصفهم أصحاب البيعة.

جاء الإسلام للإطاحة بالفرعونية-تقديس الحاكم، أطاح عن الحاكم القداسة والألوهية، (لا إله) إلا اللّه، وأعاده إلى حيث ينتمي، إلى الإنسان، الخطأ، الصواب، التعدّد؛ وبذلك خلع قميص الدين عن الكيان والسياسة، بحيث أبعده عن الجماعة وأسكنه في قلب الفرد وسلوكه، وهذا معنى انتهاء النبوّة. ورفعُ الألوهية عن الحاكم لا يعني أبداً رفع الحاكمية عنه كما ذهب سيد قطب في تصوّراته لأجل التحريض ضدّ حكّام العرب والمسلمين، والفرقُ أن

دلالة ألوهية الحاكم الفرعون تُفضي إلى أن أعماله كلها حقٌّ، ولا حقّ لأحدٍ أن يعترض عليه أو يُخالفُ ما يذهب به، بينما رفع الألوهية عن الحاكم هو إخضاع حكمه وأوامره لموازين الصواب والخطأ الإنساني المتغيرة.

بانتهاء النبوّة بدأت مرحلة إنسانية مُرادُها الفردُ، مرحلة يراد للفرد فيها: أن يكون أكثر حرية، أكثر وعياً، أكثر مسؤولية. وشيءٌ من هذا يفسّر أيلولة الخلفاء الأربعة، حيث إن الرعيل الأول: (أبو بكر، عمر، عثمان، علي) قضوا نحبهم (قتلاً)، ذلك أن العموم تحمّل مسؤوليته في ممارساته وتجاربه الأولى في الحكم الدنيوي بعيداً عن الاشتباه والخلط بين (الأمر) والإيمان، والتي حملت الكثير من الأخطاء (لكنها أخطاء تُقرأ ويتمّ تقويمها على أنها طبيعة في الدنيا والسياسة، وليست ذات شأن بإيمانهم)، بوصف الخلفاء والعموم محض إنسانيين: وهذا من إنجازات الإسلام الأول التاريخي: إنه لم يخلط أو يجمع بين الدين والسياسة.

(ج)

إنَّ الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة محلّها في المبتدأ (النظام السياسي) كي تُؤتى ثمارها، وحينما يكون الفصل ليس إجراءً ارتجالياً وآنياً بل إجراءً يستند إلى تحصين تشريعي ودستوري، إذ ذاك فإن منظومة العمل السياسي المدني والوطني تستحدث بيئة يُشاع فيها السياسي ويتضاءل تأثير الخطاب الديني-السياسي، ممّا يسدّ على الحركات المعارضة الدينية أن تجد بيئة حاضنة للخلط السياسي والديني في خطاب جماهيري تعبوي.

ولذلك، فإن الأنظمة السياسية العربية عليها أن تتوقّف عن استغلال الدين قميصاً شرعياً لها إذا أرادت أن تبدأ خطاباً على المستوى الاجتماعي يحدّ من استغلال الدين في الفضاء السياسي، على أن يكون هذا الخطاب مغطّى بقوانين وتشريعات تمنحه القوّة التصديقية، حينذاك فإن الحركات المعارضة لن يفلح خطابها عبر بوابة الدين إذا عاودت استغلاله لتعبئة الجماهير (إلا على قدر غفلان السلطة السياسية عن هذه المساحات التي يدخل منها الاستغلال الديني)، لأن أكثرية العموم تتأثر بالتشريعات الدستورية المحصّنة إذا ما تمّ نقلها واستيعابها على أنها حاضنة وآمنة للسلم الأهلي، فإن حصّنَ النظام السياسي شرعيته برضا الناس وقبولهم عبر خطاب عمومي وطني ولم يحتج إلى (الختم الديني)، فإنه حينذاك يُعطّل على خصومه مفعول خطابهم، ذلك أن قميص عثمان لم يعد من مسؤولية السلطة بعد أن خلعته. هناك يتحوّل الصراع من مقارنة بين خصمين يحتكمان إلى مرجعيات وتفسيرات واحدة يتشابه فيها الخصمان في خطابهم إلى صراع خطابين مختلفين: (خطاب عمومي دنيوي ينزع عن نفسه قميص الدين ويمثّل الدنيا ويحافظ على حقوق الناس بالمساواة والمواطنة وحقوق معتقداتهم الدينية، وخطاب آخر يتلبّس قميص الدين ويمثّله غصباً ويفرّق بين حقوق الناس ولا يحافظ على حقوق المعتقد، حتى أولئك الذين يشاركونه المعتقد عينه، إذا لم يكونوا أتباعاً له وحاملي ما يحمله). هكذا فإن العموم العربي لن يكون أمام خطاب ديني-سياسي يتصارع فيه الطرفان على (أرجوحة الاعتدال والتطرّف)، هذه الأرجوحة التي تجعل أكثريات العموم العربي تميل إلى التطرف، لأن كلا الخطابين يعودان إلى المراجع

عينها، وكلاهما يتبنّى الخلط بين السياسة والدين، وهكذا يكون التطرف هو الممثّل الأكثر التزاماً بمضمون المرجع وما تمّ اقتصاصه على نية استغلاله لدى الطرفين، أما حينما تكون المسألة بين: هل يجوز أن يكون للدين ممثلين يخلطون ثوابته بتقلُّبات السياسة؟ فحينها يكون الصراع بين من يؤمن أنّه يعمل بإسمه في الحفاظ على الدولة والدين، وبين من يدّعي (أنه) يعمل باسم اللّه، فإن النتائج ليست على الحالة نفسها في الحالتين.

(د)

هل نشأ الدين لأجل حماية الفرد أم الجماعة؟ وفي أيهما بدأ التحرير: تحرير الفرد أم تحرير الجماعة؟

أزعم أن هذا السؤال ضروري للتوسّع في مفهوم الحرية في الإسلام، الظنّ/القول:

إن الدينَ خادمُ الجماعة يُفضي إلى جعل الدين قميصاً وآلة تستخدم حقّاً أو باطلاً للسيطرة على الأفراد ولأجل تنظيم شؤون الجماعة بعصا الدين، حسناً:

كيف يمكن اعتبار أن الإسلام حارب مفهوم تقديس الحاكم وأسقط الفرعونية السياسية/الدينية إذا لم يجرّد الفرد من استغلال طبقة سياسية لمفهوم الجماعة عبر الخلط واستغلال قمصان الدين؟ ماذا تعني: (لا إله إلا اللّه)؟ ألا تعني نفي الألوهية والكمالية والقدسية عن الحاكم والمحكوم، وتثبيتها للّه فقط لا شريك...

القول:

إن الدينَ خادمُ الفردِ يُفضي بنا إلى ولادة الحرية العقدية

والمشيئة والمسؤولية، وحينما يكون (الدين كلّه للّه) وليس للناس فإن الحرية الفردية تظهر، والمسؤولية الفردية تصبح أساس التكليف، فلا وساطة في مسألة الدين، ولذلك فإن المسؤولية إذا وقعت على عاتق الفرد جعلته أكثر نضجاً ووعياً، لأن الحرية تفتح احتمالات لحضور الوعي، لكنّ غياب الحرية هو غياب أكيد لثمار الوعي واستمرارٌ لظلامية القطيع الفرعونية، واستمرار لمحو الفرد.

إن جماعة لا حرية لأفرادها أفرادُها مَحْوٌ، فماذا تتوقّع من كيان أفرادُهُ غير مسؤولين ويساسون على أنهم دون عقل ودون وعي، هل ينافسون كياناً أفرادُه أحرارٌ واعون ومسؤولون؟!

* * *

- **إذَا لَبِسْتَ الدِّيْنَ لَمْ تَرَه.**
  اخلعْهُ عنكَ كقميصٍ يُرتدى لغايات فيها استعلاء، وأخرى تظنّ بأنّك لست بالغها إلاّ بهذا القميص.
- **الدِّين ليس نظرية سياسية، ليس آلة لاحتلال الناس كما هي الآن في الخطاب الديني-السياسي، ومتى ما تحوّل الدين إلى آلةٍ ثقلت موازين حامله: فحمَّلَ الدينَ وزرَ أخطائه.**

* * *

الحملان الثقيل:
إلى أين يمضي الديني-السياسي؟

(أ)

تتشابه أهداف الحركات الدينية-السياسية أياً اختلفت برامجها وتفريعاتها، أو توصيفاتها: (التطرّف، التوسّط، الاعتدال، التصوّف، التسلّح) وتبقى فكراً وعملاً يستغلُّ الدين لاستحواذ قوّة السلطة عبر العمل السياسي، وحينما نقول: (ديني-سياسي) فليس على دلالة أنه يحمل جزءاً من الدين وآخر من السياسة، إنما إلباس السياسة جُبّة دينية لمصادرة السلطة في الدولة دون منازع؛ لذلك فإن (الديني-السياسي) ليس فكراً وعملاً دينياً لأنه يجرح مفهوم: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾، فالدين ليس ملكية أحدٍ، وهو ما تكفّله الدين بإطاحته للمنهج الفرعوني/تقديس الحاكم، ومحاربته للحالة الاستعبادية التي ينتجها هكذا منهج، فوضع السياسة في مكانها الدنيوي، بحيث إن رجالها طبيعيون ومسؤولون عن أعمالهم. كما أن منهج (الديني-السياسي) لا ينتمي إلى حقول السياسة، فمنطلقاته الثابتة تقضي على متغيرات السياسة، وهو لا ينفكُّ يحطُّ من قيمة السياسة وأخلاقياتها وأدبياتها لإعلاء منهجه التركيبي، وفضاؤه لا ينتمي إلى فضاء الدولة، وهو الذي يحيط نفسه بهالة من

القداسة تحت ذريعة الشرعية الدينية بوصفه ممثلاً ومالكاً لها، فاسأله: (من أعطاك هذا التفويض والولاية؟)؛ من هنا فإن الخليط المركّب (حجّة الدين وطمع السلطة) أساس الحركات الدينيّة السياسيّة، هكذا تنزّل أعمالهم على الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ممّا ينازع الدولة في وظائفها، وأياً يكن محلّ الازدواجية فإنها تضع العموم أمام سلطتين وقوّتين: قوّة سلطات الدولة ومن يمثّلها في العقد الاجتماعي، وأخرى قوّة دينية يختلقها لأنفسهم رجال دين. وتفكيك هذه المزاوجة الدينية-السياسية يظهر ابتعاد كلا المركّبين عن أصلهما: (فلا الديني في هذه المزاوجة من الدين، ولا السياسي فيها من السياسة)، وهي المزاوجة التي نجدها في دعوة الحركات الدينية-السياسية: (سلفية جهادية، إخوانية، قاعدية، صحوية... وغيرها). وتأتي قوّة (الديني-السياسي) من أن طروحاته لم تفكَّك على مستوى الأنظمة العربية وتشريعاتها وقنواتها الإعلامية والتعليمية، ممّا شكّل تصوّراً جامعاً للدين والسياسة عند عموم المواطنين أو تصوّراً لا يرى ما يردع أو يمنع هذا الجمع، والحجّة الطوباوية التي يتلبّسها الديني-السياسي: (أن الدين فوق الدولة والدنيا)، ومقصده: (أن من يمثّله هو الذي يكون فوق الدولة والدنيا معاً). واستغلال كهذا إن حظيَ بقبولٍ قبلَ أجيال عدّة لظرفيات تخصّ تلك الفترة، فإنّ الراهن الواقعي لا يحظى بالقبول والظروف عينها، فلم يعد سرّاً الفرق بين الدين كمعتقد فردي وبين استغلاله في حقل السياسة والوحدة السياسية بعد كوارث في الدول العربية تسبّب بها الديني-السياسي بتفريط من الأنظمة السياسية فأصابت الإنسان ودمه ودمّرت المؤسَّسات الأهلية والحكومية؛ أو

انظر مثلاً: هل كان ممكناً لمواطنين سعوديين وتونسيين وغيرهم أن يفرّوا من بلادهم بعدما غُرّر بهم للقتال في بلاد العالم وإشاعة الإرهاب إن لم تكن ادّعاءات الديني-السياسي منتشرة!

- **تغير الواقعُ حدّاً لا يتحمّل الجمع بين السياسة والدين لأجل سلب الحريات، ويبدو (التمثيل الديني) في ساعاته الأخيرة من عمر الإنسان العربي-الإسلامي.**

(ب)

ماذا عن الحركات الدينية-السياسية المعتدلة؟

إنّ ما يلحق بالاعتدال في مكانٍ وظرفٍ ما، يكون بالاستناد إلى تقاربه مع السلطة السياسية (وهنا المسؤولية أكبر على عاتق السلطة)، بغضِّ النظر عن طروحاته وأهدافه، فقياس التطرّف والاعتدال يتمّ عبر (ترمومتر) التقارب أو النفور من السلطة السياسية القائمة؛ وعلى ذلك لا يمكن غضّ النظر في معرض تحليل وتفكيك طروحات الديني-السياسي (وإن اختلفت) إلى الأصل الجامع بينهم: (المزاوجة بين الديني والسياسي)، والتي لا تستند إلى أي من أصولهما، وعلى أساس: (أن من يمثّل الدين يكون فوق قوانين الدنيا والدولة)، وهي الحجّة في صناعة الأوثان وسلب الإنسان من منطقه وعقله، كما لا يمكن استثناء البحث في الغرض من بقائه إلى مجاورة السلطة بموافقتها.

ومن هذا المنطلق/المنطق فإن الحركات السياسية التي ترتدي جُبّة الدين تحمل المخاطر عينها المؤكّد ظهورها من دوائر الديني-السياسي: (التقسيم، تدمير مؤسسات الدولة، إقصاء المخالفين

سياسياً، التكفير وإباحة الدم، إلغاء الحريات) ذلك أنها تحتكم في أهدافها المعلنة وغير المعلنة إلى العلل ذاتها.

وهذا خطر وجود الديني-السياسي إلى جوار أي سلطة سياسية، أنه مهما تحلّى (بالاعتدال، التوافق، الحلّ المؤقّت...)، فالخطرُ: أن الاعتدال والتوافق ليس طبيعة في هكذا علاقة ومجاورة، طالما أن الديني-السياسي يتورّط بتصوّراته الثابتة ولا يقبل التعدّد، والسلطة السياسية تؤمن بتقلّبات الواقع وضروراته المادية.

أما لماذا اعتبرنا أنّ التوافقَ والاعتدالَ افتراضٌ مؤقّتٌ، فذلك لأن التعارض بين (الديني-السياسي) و(السلطة السياسية) هو تعارضٌ حتمي الوقوع مهما تأخّر وقوعه، فهذا متأثّر بما يظنّه جهلاً أو مراوغة أنه ثابتٌ، وذاك متأثّر بما هو متغير بالحتمية وخاضع لقانون التقلّب والتغير، هذا خارج الزمن ولا يتأثّر به وذاك ملتزم بقيمة الزمن وحركته؛ وتكاليفُ صراعٍ كهذا عالية على مستوى الإنسان ودمه وحقوقه، وتزداد تكاليفه كلما تقاربت مصالح الطرفين بتوازن ومجاورة للمركزية والقوّة: (أ) مركزية سياسية تملك شرعية العقد الاجتماعي روح الدولة، ومركزية دينية تدّعي وجود شرعية أخرى أعلى من شرعية الدولة، وتدّعي ملكيتها للدين. (ب) قوّة الدولة وسلطاتها، وقوّة رجال الدين المستمدّة من قوّة الدين، ومن يتبعهم ممن لا يفصل بين (الدين) وبين (الديني-السياسي). وتعارض كهذا قرأناه وشهدناه في محطات عديدة من تاريخ الدول العربية، أو مثلاً في تاريخ الدولة السعودية: حينما ظهر التعارض في التحديث والحداثة التي رعتها الدولة، فانتقل بعض الاعتدال الديني-السياسي إلى التطرّف، ونَجمَ عنه ما لم تحمد عقباه، وانتصرت واقعية الدولة

في استجابتها لمتطلّبات الواقع المادية. وهكذا تهديدات لا تنتهي لأن التعارض قائم بمجرّد وجود المجاورة في محلّ المركزية والقوّة بين الدولة والخطاب الديني-السياسي، ولا تكون إزاحتها إلا بإزالة المجاورة عينها.

من هنا يكون نجاح أحد التيارات الدينية-السياسية نجاحاً للتيارات المتشابهة الأخرى، وإن ظهرت اختلافات بينهم، فهي اختلافات لطبيعة الصراع على السلطة وليس إختلافاً في طبيعتهم الاستعلائية والإقصائية؛ ولذلك شهدنا ابتهاجاً لحركات الإسلام السياسي في الدول العربية كافّة فور نجاح «الإخوان المسلمون» بالوصول إلى مجلس الشعب والرئاسة المصرية. فإلى أي مدى يعتبر سقوط الإخوان في إدارة شؤون الدولة سقوطاً أو تهديداً لزوال شعبية الحركات الدينية-السياسية الأخرى؟

(ج)

إلى أين تمضي الحركات الدينية السياسية؟ وما هي مسؤولية أنظمة الدول العربية والمؤسّسات الإعلامية والأكاديميين والمثقّفين في وضع حدٍّ لهذا الخليط المركّب والفتّاك بحقّ الدين والدولة معاً؛ فلم تعد تلك الحركات شمّاعة تستفيد منها بعض الأنظمة أو عوناً يُضفي شرعية، فجميعها مراحلُ، لها ما لها وعليها ما عليها، والحملان الثقيل اليوم على عاتق الدول العربية كيف تزيح هذا الحمل الذي يهدّد موسّساتها وحقوق مواطنيها دون تكاليف إنسانية، وفقاً لمنهج إصلاحي يقدّم حرمة الإنسان ودمه على أي شيء آخر، ويؤمن ويصرُّ على التعدّدية إلى أقصى حدودها، فالرؤية لم تكن

واضحة لعموم المواطنين أكثر مما هي عليه اليوم على فساد الأحادية، وقد طفحت آثار الكارثة وتكسّرت مصداقية الحركات الدينية-السياسية على مذابح هذا الوطن العربي.

(د)

تقدر الدولة أن تستوعب الدين كما هو حالها في كلّ مكانٍ يفصل بين السياسة والدين، وهي المسؤولية الكبرى على صنّاع القرار السياسي العربي، والتي نعوّل عليها في إصلاح البيئات التي يحتمل أن يأتي منها التفجير والتقسيم مستقبلاً، والشرط المعاصر: أن لا تستغل السياسة هذا الاستيعاب والاحتواء لإضفاء شرعية لها، بل تُجرَّمُ إن فعلت، فشرعية السياسة مستمدّة من صاحب الشرعية السياسيّة: وهم مواطنو الدولة، ذلك أن السياسةَ وُجِدَت كي تتحمّل على كاهلها هكذا مسؤوليات، ولا يضرّها شيءٌ ولا ضيرَ عليها، فليس عندنا بشيءٍ أن السياسةَ أو السلطةَ شرٌّ لا بدّ منه، بل الشرّ غيابُ السلطة السياسية، وهو الغياب الذي يسعى إليه الخطاب الديني-السياسي ضدّ الإدارة السياسية المدنية، والحريات، والانفتاح، والتعايش، وذلك لإبعاد الناس عن فضاء الدولة، وإدخالهم في متاهاته الضيقة.

قميص المؤامرة ضدّ الإسلام

(أ)

مَن المستفيد من انتشار التصوّر الشعبي عن وجود مؤامرة غربية ضدّ الإسلام، وهو التصوّر الذي يتطوّر على مستوى شرائح عدّة، بحيث إنك تقول عنه: (تصوّر شعبي) دلالة على ابتعاده عن العلمية والواقعية العينية العلنية ولجوئه إلى الغيبية والمجهول، لكنك في واقع الأمر تجد التصوّر قد تغلغلَ في العديد من شرائح الناس، ولست تعدم أن تجدَ بينهم أكاديميين على درجة من ادّعاءِ الواقعية، وحال أن تصل إلى مسألة العلاقات الغربية-العربية تجدهم لا يفارقون هذا التصوّر كلّه أو شيئاً منه؛ ولكَ أن تسأل في البدء: ضمن اقتضاءات هذا التصوّر المبني على الافتراض والمجهول: ما هو أو أين هو هذا الإسلام المادي الموجود في الواقع؟ أين هو هذا الإسلام الذي تُحاك ضدّه كلّ هذه المؤامرات المكلِّفة جدّاً على حساب المتآمرين أنفسهم قبل حساب المتآمر عليهم؟ هل هو الإسلام الموجود في المليشيات المسلّحة والخلايا الإرهابية النائمة واليقظة في كلّ أنحاء العالم؟ في طالبان، القاعدة، تنظيم الدولة الإسلامية/ داعش، تنظيم النصرة، بوكو حرام، الحوثيين؟ هل هو في المليشيات

المسلّحة السنّية أو الشيعية التي بدأت تحتلّ مساحات واسعة داخل الدول العربية وصارت دويلات داخل دويلات؟ هل هو الإسلام النظامي الموجود في دول مثل: السعودية أو مصر أو إيران وغيرها؟ أو دول وسلطات أخرى مضطربة: باكستان والسودان وقطاع غزة وغيرها؟ هل هو الإسلام النظري الموجود في المتن المقدّس، أو المادي التاريخي الذي وُجِدَ عبر ممارسات الرعيل الأول؟ وهل يعقل أن تكون الإجابة: كلّ هذا جميعه؟ ألا يعني تصوّر المؤامرة من جُملة ما يعنيه اقتضاءً ودلالةً: (أن الإسلامَ واحدٌ، وأنّه موجودٌ، ووجوده يشكّل خطراً على الحضارة الغربية) وأن الذي يتبنّى في وعيه إيماناً بهذه النظرية عليه في الحدّ الأدنى أن ينطلق من وجود إسلام واحد متّفق عليه، وعليه -تحديداً- تجري المؤامرة!!! وهو ما يتعذّر وجوده وحملانه على الواقع؛ فكيف تجد نظرية المؤامرة ضدّ الإسلام بيئة خصبة في وعي المسلمين والعرب، والمسلمون شيعٌ متفرّقةٌ متناحرةٌ لا يستقرّون على مذهب أو واقع، ولا يقرّون تعدّداً يسنّ التعايش السلمي داخل أوطانهم أو بينهم وبين جيرانهم المختلفين عنهم! ضدّ مَن إذن المؤامرة!!

(ب)

كلّما وقعت عملية إرهابية في الغرب، وتبنّى تنظيم إسلاموي الوقوف وراء العملية، عادت أسئلة التقية والتيه مرّة أخرى؛ ما أسباب الإرهاب الذي يضرب مدن العالم ويكون الإسلام السياسي المسلّح وراءه ومتورّطاً به؟ من المسبِّب: البيئة الحاضنة بما فيها من مرجعيات دينية وثقافية واسعة تجري فيها الانتقائية وتشكّل ما تريده؟

أم السياسات الدولية الراهنة ومدى تأثيرها على الإنسان العربي المسلم وعلى الواقع المأزوم؟ أم كلاهما؟ بحيث إنك لا تقدر أن تفصل سبباً عن آخر.

أسئلة عديدة في الإرهابَيْنِ: الإرهابُ الرأسمالي والإرهابُ الأصولي الديني/إرهابُ الدُّوَل وإرهابُ الحركات الراديكالية والدينية-السياسية، تزدادُ وتُعادُ مكرورةً حينما يضرب الإرهاب الحركاتي إحدى مدن الدول الغربية، حينذاك تتحرّك دولة الضحايا، كما تتحرّك جماهير وكتّاب الشعوب المدانة بالعملية باتجاهات عديدة متناقضة، والإشكالية في التحرّك العربي على تعدّده أنه يتشابه مع خانة لوم الآخر وتبرئة النفس وإن اختلفت الصياغات، والآخر قد يكون الغربي عند من يتبنّى أن الغرب هو المحرّض، والآخر قد يكون من قام بالعملية نفسها، بحيث يتمّ بتره عن سياقه النشوئي والتطوّري الدموي؛ وتبقى المطالبات بإشراك الإصلاح الدستوري والتشريعي لا ترقى ولا تصل إلى مواجهة تحدّياتها وارتباطاتها في الحدّ من نمو الإرهاب داخلياً أو الاستناد إلى الداخل العربي وعمقه في تبرير الإرهاب وتمويله، والتبرير على أرض الواقع لا يختلف كثيراً عن الموافقة عليه وإباحته، كأنه في أقصى حالاته القانونية يندرج تحت المواد القانونية التي تخصّ الدفاع عن النفس، وشيءٌ من هذا تعتمده أجندة الخطاب الديني-السياسي في إباحة العنف وإشاعته بوصفه دفاعاً عن الدين، ويجري عليه ما يجرى على حيثيات ومقتضيات الدفاع عن النفس؛ فمن المستفيدُ من تصوّر المؤامرة ضدّ الإسلام إذن؟ وضدَّ أي إسلام!

(ج)

بعد وقوع العملية الإرهابية التي ضربت الجريدة الفرنسية[1]، رأينا تسارع الخطاب الديني-السياسي المعتدل (مع التحفّظ الدائم على هذا التوصيف) باتّهام المخابرات الغربية بتسهيل هذه العملية أو بالوقوف ورائها، عبر صياغات لا تستند إلى معلوم، بل تستند إلى مجهولٍ يساق في بناءٍ قصصي واختلاقات خيالية، تُخرجها غريزة وجودية في الدفاع عن نفسها عبر اتّهام الآخرين؛ فالتصوّرُ الذي يَرجعُ إلى مؤامرات تاريخية ويربطها بالحاضر كأنهما حالة وجودية حاضرة الآن يضرب في سياقاته أي احتكامٍ لعقلٍ، إذ ذاك يكون الجدل عدمياً تحت هكذا شروط غير علمية وغير مادية، ولا تحتكم إلى معايير وموازين، ليس لأنه يعاكس الواقع فحسب، **بل لأنه يلجأ إلى المجهول ويعتمده في بناء معلومه**، ولأنه يبتعد عن جوهر واقعه، ويستمرّ في إنكار مسؤوليته في هذا الانحطاط الإنساني المتسارع، فالاستمرار على النكران لن يُبعد الشبهات بقدر ما سوف يجعلها تستمرّ وتجد لها مدخلاً في نفوس المواطنين العرب الذين يظنّون أنفسهم على الحياد، بل منهم من يستنكر مقولات الخطاب الديني-السياسي، ثمّ إذ هو متورّطٌ بها، دون إدراك بهذا التورّط والتشابه بينه وبين الخطاب المتطرّف، لأنه يظنّ في نفسه أنّه يدافع عن نفسه حينما يتبنّى مقولة: (المؤامرة ضدّ الإسلام)، و(الخطر

---

(1) وقع هجوم إرهابي على صحيفة **شارلي إبدو** الفرنسية في السابع من يناير 2015 في العاصمة باريس، وأودى بسقوط قتلى وجرحى. ولاحقاً، تبنّى تنظيم القاعدة قيامه بهذه العملية انتقاماً من قيام الجريدة بنشر صور كرتونية تسخر من الإسلام والنبي العربي عليه السلام؛ (إشارة توثيقية).

المحدق به من قبل أعدائه الغربيين)، وهو جزء من تصوّرات يحملها الخطاب الديني-السياسي ويبشّر بها في رؤيته للعلاقات الخارجية الدولية، وفي تصوّراته لقيمة الرجعية والردّة العلمية، وفي هروبه المستمرّ المتمثّل بالابتعاد عن نقد الذات، والانطلاق من لوم الآخرين أمام كلّ فشل أو خطأ يرتكبه.

(د)

ماذا تعني نظرية المؤامرة ضدّ الإسلام؟ وما علاقة هذا التصوّر بتبرير الإرهاب؟ وأين يقع التناقض بين هذا التصوّر واللعبة السببية التي يلجأ إليها في إخضاع كلّ عملية إرهابية يروح ضحيتها أبرياء إلى علّةٍ وسببٍ لا شأن له بالضحية والواقعة، بقدر ما هو سبب متعلّق بقضايا سياسية لا يمكن ربطها مباشرة بهذا الحدث، وبهذا العنف، لتسويغه وتمريره على أنه عملٌ مشروعٌ أو أنه عملٌ منكرٌ لكنّ المتسبِّب: هو ذاك الذي بدأ الحكاية في الأول!!

يأتي تصوّر المؤامرة كجزءٍ من الأجندة الوجودية للخطاب الديني-السياسي، لأن وجود هذا التصوّر (البعبع) حاله كحال المُشرِّع لوجود الحركات المتطرّفة الإسلاموية، بحيث تكتسب هذه الحركات شرعية شعبية عبر وجود خطر عام على العقيدة والديانة تحاكُ من كلّ حدبٍ وصوبٍ، بينما الأنظمة العربية في غفلة عنها، هكذا يتعرّض الوعي الشعبي لحالة من التزوير في الأولويات وإشاعة (أنّ الدين في خطر)، وهي الإشاعة التي تغذّي وجود هذه الحركات بالاستفادة من نظرية المؤامرة على الإسلام، فالمؤامرات قد تحاك أو هي جزءٌ من أساليب المخابرات عبر التجسّس والتوريط والتضليل،

لكنها تكون على ما هو موجود ولا تكون على ما هو غائب، ولعلّ في هذا أول حجّتنا في نقد وجود مؤامرة ضدّ الإسلام، لأن المؤامرة بهذا التصوّر تستلزم وجود إسلام واحد وهو ما يتعذّر وجوده، كما أسلفنا. والحجّة الأخرى في رفض هذا التصوّر وتهميشه مبني على السببية: لماذا تحاك المؤامرة ضدّ الإسلام الواحد الافتراضي أو الإسلام المتعدّد والمتناحر الواقعي؟ هل يمكن أن يخرج العنف من دائرة الإجابة على هذا السؤال؟

إن مواجهة العنف الذي تبثّه حركات الإسلام السياسي المتطرّفة في كلّ مكان في العالم ليس مؤامرة ضدّ الإسلام، بل مواجهة اضطرارية وضرورية ومشروعة ضدّ العنف، والإصرار على مقولة المؤامرة هو من صلب أجندة الإسلام السياسي الذي يريد أن يدافع عن نفسه من حملات الداخل والخارج باعتبارها حملات ليس على برنامجه المتطرّف، ليست حملات على إرهابه الدموي، ليست على مخاطر وجوده على السلم الإنساني أينما كان، بل الحملات على الدين الإسلامي نفسه، وهو قول يجعل الإسلام السياسي هو الممثِّل لهذا الإسلام الذي تُحاك ضدّه المؤامرات، وتجهّز له الاستعدادات والمواجهات، وهو البطل المؤمن الباقي على عقيدته والغيور على دينه، والضحية الذي يَذُود بنفسه في حرب الدفاع عن الدين؛ هذا ما يرميه تصوّر المؤامرة ويبقي أملاً على حركات الإسلام السياسي أن تبقى مقبولةً في أوساط العموم العربي الإسلامي قدر ما أمكن لها من نشر الدعاية ونشر التضليل.

فالقول بالمؤامرة هو استبدال لواقع الحرب ضدّ الإرهاب، والمستفيد من هذا التحويل في التصوّر هو الإسلام السياسي المتطرّف

نفسه، بحيث كلما انتشرت نظرية المؤامرة ضدّ الإسلام وجد له في الواقع خطاباً شعبياً ما زال يتمسّك بمقولات الخطاب الديني-السياسي، وادّعاءاته: «أن الحرب على الإرهاب هي غلاف للحرب على الإسلام»، وهذا عين ما يريده التطرّف، وتغفل أحياناً عن معالجته الأنظمة العربية التي تقلّل من خطر تصوّر المؤامرة وقد تتبنّاها أحياناً في جدلها الداخلي، فتغفل عن معالجة بيئتها حين ترفض الإرهاب وتدافع عنه في الوقت عينه، دون أن تدرك أبعاد تبنّي تصوّر المؤامرة ضدّ الإسلام، ودون أن تدرك أن الخطاب الديني-السياسي هو المستفيد الأكبر من هذا التصوّر بوصفه يبرّر وجوده وأعماله.

(هـ)

نأتي إلى مسألة تبرير العنف، والسبب في تبريره: فإن هذا المنطق تجده مقبولاً من أكثر الناس تحدّثاً عن التعايش السلمي والمدنية، وتعليق أخطائه على الغرب كشمّاعة لضعف المسلمين، كما إسرائيل شمّاعة لضعف العرب؛ فما هي أبعاد هذا التصوّر على عقل الإنسان العربي وواقعه، وما علاقة الخطر الغربي بتضييق الحريات وحالات الطوارئ، ولصالح من نظرية المؤامرة، وما هي أبعادها وفائدة انتشارها في حماية الخطاب الديني-السياسي وبقائه من الزوال في وعي الأكثريات العربية التي تنتمي إلى الخطاب عينه وإن أنكرته، نظراً إلى حملانها مقولاته وتصوّراته: للدين، التاريخ، الواقع، الذات، الآخر.

إن الملاحظات التي يمكن رصدها عبر تصوّر المؤامرة تنصبُّ جميعها في مصلحة حركات الإسلام السياسي، وهو ما يفسّر تبنّي

هذا التصوّر من قبل دُعاة الحركات المسلّحة الدينية وأتباعهم، لطالما يحمي هذا التصوّر الخطاب الديني-السياسي العام ويدافع عن وجوده بطريقة أو بأخرى، ويبرّر مساره وسلوكه حينما يحيل التصوّرُ مسؤوليةَ هذا الإرهاب إلى الضحية عينها. (من السبب؟)، وهو السؤال الذي يتكرّر بعد كلّ عملية إرهابية، يعود مسلسل التبرير والبحث عن أسباب مرتبطة بصراعنا مع اسرائيل أو الصراع الأهلي في سوريا أو جحيم دول الربيع العربي؟

ماذا يعني التبرير؟ لماذا يريد الغرب أن يخرّب صورة الإسلام كديانةٍ وليس كشعار تحمله حركات متطرّفة، كما يدّعي الخطاب الديني-السياسي؟ الإجابة على هذا السؤال في عاتق دُعاة الخطاب وأتباعه، وفي عاتق الذين يتورّطون بهذا التصوّر؛ لماذا الغرب يريد تشويه الصورة؟ الإجابة سوف تفصل الواقع عن الخيال؟ ومنذ متى كانت الصورة حسنة حتى يفرّط ويقتل من أبنائه في سبيل تشويه صورة إسلام واحد غير موجود على واقع الأرض كوحدة سياسية لها قوّتها ومخاطرها، وليس في المدى المنظور أي توقّع بحدوثها، وأنت لا تعلم لهؤلاء الذين يكتبون كتباً أو مقالاتٍ عبر الصحف والإنترنت ويتحدّثون (بكلماتِ جمعٍ) تخصّ وحدة سياسية غير موجودة، كقولهم: (نحن، علينا، ضدّنا، ضعفنا، قوّتنا، معنا، حاضرنا، مستقبلنا...) وهذا الضمير المتّصل منفصل عن الواقع؟ هذا الذي يكتب (الخطر علينا نحن المسلمين) ألا يقف قليلاً بينه وبين نفسه ليتساءل عن أي وحدة سياسية أتحدّث، عن أي إسلام أعني!!! وحينما يقول (نحن) ألا يخطر في باله أن يتساءل (مَن وأين نحن؟)

* * *

معضلة: من يمثّل الإسلام الصحيح؟
إدانة خطاب الإدانة

(أ)

الادّعاءُ بتمثيل (الإسلام الصحيح) إشكاليةٌ لا تخلو من أجندات سياسية غايتها استغلال شرعية (الصحيح) وما توحيه الكلمة من شرعية وتأثير، وفي المقابل نزع (الصحيح) عن الطرف/الأطراف الأخرى (المزوّرة/الباطلة)؛ والحقُّ هو ادّعاء لا يصمد في الواقع والوقائع إلا من باب الفئوية والطائفية تحت أجندة مقولة: (الفرقة الناجية) وادّعاء امتلاك الحقيقة لفئة من الناس وإبعادها من الفئات الأخرى، فالحركات الدينية السياسية المتطرّفة تدّعي تمثيل الإسلام الصحيح، وتتّهمُ الأنظمة العربية بالتفريط بالإسلام الصحيح وأنها تدّعي إسلاماً مزوّراً باطلاً، والحركات المعارضة المعتدلة في ادّعائها كذلك تدّعي: (تمثيل الصحيح)، والأنظمة العربية-الإسلامية تدّعي: (تمثيل الصحيح) وأن الأطراف الأخرى تشوّه الإسلام الصحيح، وهكذا دواليك. ولكَ في خضم ادّعاء الأفرقاء أن تتساءل: (مَن يمثّلُ الإسلام الصحيحَ؟) وهل الإسلام كديانة في حاجة إلى من يمثّلها؟ علماً بأن التمثيل يقتضي الإنابة عن صاحب الملكية! ومرّة أخرى ودائماً أعود إلى الدلالة الكبرى (ويكون الدين

كله للّه) فلا ملكية لأحد على الدين، فلا تبتعد عن دلالات ما يعنيه التمثيل؟ وأبعاد ما يعنيه الصحيح؟ وهذا التساؤل وأبعاده يقتضي وجود: (إسلام واحد-صحيح) وآخر (إسلام متعدِّد-مزيف/ بقية النماذج/الآخرون)، وهو اقتضاء لا يعبّر عنه الواقعُ؛ وحينما يكون هذا الادّعاء من ضمن مرتكزات خطاب إدانة الإرهاب الذي يُراد له أن يواجه الإسلام السياسي المتطرّف، فإنه في واقع الأمر يتورّط بالقفز فوق الواقع، ويمنحُ الإسلام السياسي الحجّة عينها والمنطق عينه الذي يستخدمه حجّة، ويُبقي على حال الجمع التام بين الدين والسياسة، لأن العلّة في توصيفه كائنة في من يمثّل الإسلام الصحيح؟ وليس العلّة في ادّعاء التمثيل نفسه؛ ولأنه يحوِّر مشكلة الجمع بين الدين والسياسة إلى مشكلة تعريفهما ومشكلة من يملك حقّ تمثيلهما معاً مجتمعين. وهذا التحوير يفضي إلى الابتعاد عن المشكلة الرئيسة باختلاق مشكلة ليس لها وجود في الواقع، وهو ما يأخذنا إليه السؤال الذي يدافع عن النفس عبر الافتراض وعبر الملكية. . . فمن يملك حقّ اعتبار الديانة ملْكية خاصة في حاجة إلى ممثّلين ووكلاء أصليين لمحاربة زعم وكلاء مزوّرين؟ هل المسألة والمشكلة الكبرى في الوكيل والممثل المزيف أم المشكلة في وجود الوكالة التمثيلية أصلاً من عدم وجودها؟

(ب)

تتردّدُ بعد أية عملية إرهابية مجموعة من ردود فعل خطابية عربية وإسلامية -تكادُ لتكرارها وشيوعها أن تأخذَ شكل خطاب إدانة مألوف وشائع- تنصبُّ أكثرها في خانة الدفاع عن النفس، مغلّفةً بحجّة الدفاع

عن الإسلام أيضاً (ومرّة أخرى وهاهُنا أيضاً تجد ضبابية عن أي إسلام تدافع؟)، ولا تبلغُ الحجج والدفوعات إلى مدى يُنتِج أثراً بل تبقى في مداها الكلامي، بحيث إنك لا تكاد ترى تعديلات أو تغييرات وإصلاحات سياسية تعالج البيئة الحاضنة، والقاعدة الشعبية التي ترفض هذا الإرهاب لكنّها متورّطة بمقولاته؛ فأصلٌ أن البيئة الداخلية لهذه المقولات خصبة بإفرازها وتعميدها، وليس من تشريعات لإزاحتها دستورياً فيما يردع الناس من بناء تصوّرات شعبية لا تنصبّ في خانة حماية السلم الأهلي، لطالما هي متورّطة بمقولات فئوية؛ ومجموعة هذه الردود الخطابية مشتركة في تعطيل الفعل الإصلاحي الدستوري لأنها تنتقد الآخر وتجعله المسؤول الأول والأخير، ولا تنتقد الذات على أنها المسؤولة عن نقض أخطائها وتقويمها وإصلاحها، وإن كانت الذات مغرّرة بالتبعية والتحريض والتضليل إلا أن هذه التبعية كافية بحدّ ذاتها على حملان المسؤولية: فنحن حينما نتبنّى خطاب الدفاع عبر اتهام الآخر إنما هو خطاب الهروب من المسؤولية الواقعية، كما أنه - في الوقت عينه - يحمل شُبهة الموافقة على الفعل، وهنا خطورة الخطأ في تقويم الإرهاب، وخطورة إحالته إلى التبرير، أو إلى ما قد يتماهى مع (الدفاع عن النفس)، إذ يحتمل أن يُفهم حملان خطاب الدفاع على أنه رخصةٌ لا تخرج عن كونها تحريضاً صريحاً، وذلك من منظور أن تبرير الفعل أو تفسيره باتهام الآخر، كونه هو الذي بدءَ بالفعل، هو تبريرٌ يفضي إلى تبرئة الفاعل، فلا يختلف الفعل الإرهابي حينذاك عن الوقائع الجنائية التي تنتهي بالتبرئة تحت مواد الدفاع عن النفس؛ فإلى أي مدى يمكن الاستسلام إلى أن خطاباً مليئاً بالدفاع عن النفس والهروب من تقويمها قادرٌ على

إحداث ما يغير البيئة الحاضنة للعنف، وأنه الوسيلة المناسبة لمواجهة أيّ استفزاز أو عنفٍ مضاد؟

(ج)

إنّ هذا الخطاب الذي يبتعد عن نقد الذات وبيئتها يحتشد بكلّ ما من شأنه تجميد البيئة الحاضنة على ما هي عليه: (كنظرية المؤامرة ضدّ الإسلام، أو اتهام الغرب بأنه المسبِّب والمحرِّض، أو إدانة الفعل الإرهابي مع التأكيد أن هؤلاء الإرهابيين يحملون فكراً وسلوكاً لا يمثّل الإسلام الصحيح، وهي العبارة التي ترفض بحدّ ذاتها وجود بيئة حاضنة)؛ وهذه التصوّرات المشوّهة لا ترتقي إلى مواجهة الواقع. كيف يمكن أن نثبت أن هذه التصوّرات جزءٌ من المشكلة وليست جزءاً من الحلّ؟ وأنها تبتعد عن خدمة أي تصوّر لإصلاحات دستورية وسياسية تعالج البيئة الداخلية وعلاقاتها الخارجية، لطالما أنّ كليهما طرفٌ في هذه العمليات، ممّا قد يؤدّي إلى افتراضٍ لدى الغرب (يصعب دحضه) في توازي وتساوي فعل الإرهاب عند أي عملية إرهابية بما يتبعها من ردّات فعلٍ عربية وإسلامية.

فحينما يُنتظرُ منكَ إدانة الفعل يُنتظرُ أن تُدينه دون الوقوع في فخّ التبرير، لأن فعل الإرهاب لا يُبرّره إلا الإرهاب، فأنتَ إذا أدنتَ الفعل وقارنته بالمسبِّب فكأنك اتّهمت الضحية، ذلك أنك نسيت واقعة الإرهاب ونكرانه ورُحتَ تركّز على أسباب خارجية تحمّل الضحية مسؤولية ما وقع عليها من إرهاب، كأن الضحية قامت بالفعل أو أنكَ تَزرُ الضحية وزرَ بيئتها السياسية التي تتهمها بالقيام بالفعل، وأن الإرهاب ما كان إلا ردة فعل؟ أليس من الخطورة

بحيث إننا نتساءل: «لماذا يعترض الغرب حتى على إداناتنا للإرهاب، ويبقى في حيرة منها؟»؛ كيف له أن يستسلم ويرضى بخطاب إدانة يحمل التبريرات التالية: (أ) هذا الفعل أو هؤلاء الإرهابيون لا يمثّلون الإسلام الصحيح، وهي المقولة التنظيرية الهاربة من نقد الذات، فهذا النزعُ بحدّ ذاته تبرئة للبيئة ومراجع البيئة الانتقائية. (ب) هذه العملية جزء من مؤامرة ضدّ الإسلام، مقولة خيالية تترك المعلوم وتعتمد المجهول في قراءة الواقع وتحوّل الصراع أو علاج الإرهاب والتطرّف إلى صراعات ثقافية وأمراض ثقافية لا يمكن أبداً حلّها ونهايتها. (ج) السياسات الغربية هي السبب الرئيس لهذه العمليات الإرهابية، مقولة تبرير وتحمل تبرئة وابتعاداً عن نقد الذات ورؤية البيئة الحاضنة.

وتحت هذه التصوّرات -جزء منها أو جميعها أو فوقها- يرتكز خطاب الإدانة العام، فإلى أي مدى يمكنك الاطمئنان إلى أن هذا الخطاب الذي يوشك أن يطغى عمومياً قادرٌ على ردم هوّة العلاقات العربية الغربيّة، أو كيف يمكن اعتباره خطاب إدانة خالياً من الشكوك والملابسات التي تحيطه وتهدّده: بأنه خطاب إدانة، لكنه في الوقت عينه خطاب مُدان؟!

- **الإرهاب فِعلٌ، وليس ردّة فِعْلٍ.**
- **إن تحويل تصنيف الإرهاب من فعلٍ إلى ردّة فعلٍ إنّما يتضمّن تبرئةً للإرهاب تحت منطق قانون الدفاع عن النفس؛ لذلك لا يكون الإرهاب إلا فعلاً.**
- **فعلُ الإرهاب لا يُبرّرُه إلا الإرهاب.**

* * *

مفهوم: (ولتكن منكم أمّة) حجّة في الولاية السياسية

(أ)

أصلٌ في وظيفة الحكومات -وفقاً للمفاهيم المعاصرة- يقوم على تنفيذ التشريع وتمكين استقلالية القضاء وتنفيذ مخرجاته، وحينما نقرأ في تاريخية الحكومات فإن السلطة الجامعة لا تساعد في إظهار وظائف الحكومة المحدّدة، بل يظهرها ذات صلاحيات أوسع مما هو حالها اليوم في الأنظمة الرئاسية أو البرلمانية وبعضاً من الأنظمة الشمولية أيضاً؛ ولذلك فإن أبسط الحكومات تاريخياً كانت تجمع السلطات الثلاث، فتعتمد في سنّ قوانينها وتشريعاتها على ميزان العرف/المعروف وتجريم ما يجرحه، وهذا العرفُ لا يحظى بالثبات والإطلاق، فإن كان معروفاً في مكانٍ ما فقد يكون مجهولاً ومنكراً في مكان آخر، ومن الصعوبة حصوله على توافق تام، لكنّ معرفته لدى أكثرية الناس ومألوفيته جعلته غالباً، وكل غالبٍ يتمتّع بقوّةٍ، فصار عُرفاً قوياً على الغلبة، وهو جذرُ التشريع/القانون، وأنكرت فعلاً آخر جارحاً له. كما أن هناك أفعالاً منكرةً قد لا يحدث في ارتكابها ما يجرح العرف، بل محض مجهولة وغريبة، أو لا تألفها أكثرية الناس فيكتسب النكران الغلبة فتصبح منكراً بقوّةٍ؛ هكذا نجد

ميزان: (الفعل العرف، والفعل الجارح له-النكران) يمثّل نواة تشريعية بالاستناد إلى غلبة الأكثرية، كأن العرفَ والمنكرَ آليةٌ اعتباطيةٌ عموميةٌ كانت تفرز وتحثّ (صاحب الأمر) أن يحتكم إليها، فإن تطابقت أوامره مع المفرزة العمومية أمنَ الناس عيشهم وأرزاقهم بنسبٍ عالية، وذلك كنتيجة للتوافق بين رغبات الناس - الطرف الأقوى والباقي في العقد الاجتماعي - وبين السلطة الحاكمة.

(ب)

المقصد من هذا الاستهلال التمهيد لمناقشة أسئلة في الوجود المادي للحكومة العربية-الإسلامية الأولى، التي كان النبي العربي عليه السلام يرأسها بوصفه الإنساني رئيساً لكيان سياسي وحّد فيه الجزيرة العربية، ومَن خلفه في رئاسة الحكومة لإدارة شؤون الدنيا والدين معاً؛ والغايةُ تفكيكُ الحجج التي يستند إليها دعاة الفتاوى وأطماعهم في منافسة الدولة تحت حجج دينية غير مثبّتة، ما يرجع أصل الولاية إلى سلطة واحدة لا تنازعها سلطة أخرى: ما اسم تلك الحكومة؟ أين إشارتها في المتن القرآني-الكتابي؟ ما مهماتها؟ من في يده سلطة التشريع بموجب المتن القرآني؟

ينفي بعض المفكرين المعاصرين وجود حكومة في صدر الإسلام، والحجّة عدم العثور على حكومة تطابق شكلها المعاصرة؛ والحقّ: أن اعتماد مطابقة الأشكال وتجاوز المضامين لا تفضي إلى نتائج يمكن الوثوق بها، لأن الحجّة ماثلة في المضمون في هكذا مقام، كما أن المضمون نفسه مرهون بالظرف التاريخي والجغرافي؛ والقول بوجودها يستند إلى (نفي النفي) إذ يستحيل عقلاً أن تجد

كياناً يضمّ جماعات ذات ارتباطات داخلية وخارجية ولا تحسب له عقلاً يدبّر الأمور وينفّذها؛ وإذا وصلنا إلى القول بشكل الحكومة البسيطة، فذلك ليس حصراً على حكومة الكيان العربي-الإسلامي الأول، بل أكثر الكيانات السياسية، وحتى القَبَليّة لا بدّ أنها كانت تحتكم إلى شكل أوّلي بسيط (خميرة سلطوية) جامعة لمضامين أوّلية لأعمال السلطات الثلاث: (التشريع، التنفيذ، القضاء)؛ وهو ما نجده في قراءة الوقائع المادية للتاريخ العربي الإسلامي، وتمثيلاً وتنفيذاً للآية 104 من سورة آل عمران: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾.

(ج)

يحيلنا فعل الأمر في مطلع آية آل عمران على دلالة أن الرعيل الأول قد امتثل لهذا الأمر، فقام بتنفيذه لأداء المهمات الثلاث المبيّنة في الآية، وهذا أصلٌ: إنه فعلُ أمرٍ قد وقعَ تنفيذه على بعض الموجّه لهم الخطاب وامتثال البقية لهم، (فمنكم) للتبعيض وليست للبيان كما ذهب بعض المفسّرين، وذلك لاستحالة قيام كلّ الناس بهذه المهمات نظراً إلى اعتلال الكفاءات ومخزون المعرفة والخبرات، وثانياً لدلالة كلمة أمة نفسها، إذ يستحيل - لغة وواقعاً - أن تكون دلالة (أمّة) على دلالة (عموم المؤمنين)، فكيف يقوم كلّ الناس بتنفيذ المهمات الثلاث لكل الناس؟! كما أن أصول لفظة (أمّة) في اللغة تدل على: (الرأس، المقصد، المركز، الأعلى والمرجع)، وهي دلالات أحالتها الآية على الموجّه إليهم الخطاب/ الأمر: لتكن منكم (أمّة من الناس) على أن يكونوا رأساً ومرجعاً؛

ويتحتم على هذه (المركزية الرئاسية) أن (تدعو إلى الخير، تأمر، تنهي) وفقاً لخير يتمثّل في الإنفاق على الكيان وأفراده وجماعاته (الإنفاق الحكومي/ الميزانيات)، ويأمرون بعرفٍ متعارف عليه (تشريعات ذات غلبة عُرفية)، ويمنعون أشياء (منكرة وغير مألوفة عند أكثرية الناس) تحت مراعاة زمانية ومكانية، والحجّة في ذلك اعتماد ميزان العرف والنكران، وهو الذي لا يكون ثابتاً كالوصايا العشر: (لا تقتل، لا تسرق...)، بل يكون متغيراً متأثّراً بمعارف الناس واحتياجاتهم وتطوّرهم، فثمّة فرق بين ميزان العرف والمنكر المتغير والمتقلّب تأثّراً بالمعرفة والبيئة والمكان والزمان وبين فلسفة الحق والعدل، وإن كان العدل نسبياً لكن تقنينه وفقاً لمبدأ الحقوق والمساواة يجعله قابلاً للتحقّق على مستوى نسبيته المعلنة، وهو أكثر ثباتاً من ميزان العرف والمنكر، ومن هنا يمنح المتن القرآني قوّة تشريعية لمألوف الناس وما يعرفونه وما ينكرونه، ويكون (لولي الأمر-الرأس-الأمّة) أن يشرِّع ما يخرج عن هذا الميزان. وهذه الأمّة هي الحكومة العربية-الإسلامية الأولى، وهم المعنيون في آية: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.

إذن، كان اسم الحكومة الأولى (أمّة)، واسم من يمثّلها (أولي الأمر)، ولم يذكروا تحت مُسمّى (أولي النهي)، لأن أعمال الحكومة الجامعة قائمة على الأمر بالمعروف بنسبٍ أعلى من النهي، ولأن السماح أصلٌ في التشريع والمنع استثناء محدود ومحدّد.

هكذا نتساءل اليوم، لمن يريد أن ينافس سلطة التشريع والتنفيذ، ويسقط هذه الآية على دلالات من خارجها لا تتوافق مع المتن القرآني أو الوقائع المادية التاريخية: هل تحيلنا الآية إلى وجود

(مركزية إضافية تنافس وتنازع المركزية-الأصل) غير (الأمّة) التي كان يرأسها النبي العربي عليه السلام وأصحابه المكلّفين بمهام، وظائف/ مهام: (أ) دعوة إلى الخير/ الإنفاق العام على الكيان ورعاياه. (ب) الأمر بالمعروف/ الحكم بأحكام متعارف عليها ومقبولة بين الناس. (ج) النهي عن المنكر؟ هذا هو جوهر الموضوع: فنحن لا ننكر ضرورة هذه المهام لأي حكومة في العالم، ولكن الحجة: من قام بها تاريخياً، ومن يجب أن يقوم بها اليوم؟ هكذا تكون الأمّة في الآية الكريمة هي مجالس التشريع/ الحكومات، وتكون فتاوى رجالها (القوانين/ التشريعات) إنما قد صدرت بوصفهم رجال دولة- أولي أمر، وليس بوصفهم رجالاً متفقّهين بالدين وعلومه.

(د)

الدولة حامية الوطن والدين والناس والمصالح، ولأن فهم الدين وتداول تفسيراته وتأويلاته لم يعد حكراً على طبقة معيّنة، فإن مخاطر إطلاق الفتاوى من عِقالها يبرز في خطورة تشكيلها لفضاءٍ منافس لفضاءِ الدولة وتشريعاتها؛ وهي مسألة إن لم تكن سابقاً ذائعة التأثير وتفضي إلى فضائين ومنازعة تشريعية وتنفيذية، على الرغم من ظهورها في محطات عديدة، وتمثيلاً: ما طغى على قنوات التواصل الاجتماعي من إباحة التفرقة والقتال فيما انتشر من فتاوى تحريضية على القتال في مناطق النزاع داخل دول الربيع العربي المضطربة، تشاع على أنها جزء من الدين، وهي الحالة التي استدعت تدخّل أكثر من دولة عربية - وبخاصة دول الخليج - إلى حسمها والتصدّي لها، من خلال سنّ أنظمة جديدة تردع وتجرّم من يقوم بتحريض

الناس وإلحاق الأذى بهم وبأبنائهم تحت التذرّع بالدين وتفسيراته، لأن الجهة الوحيدة المخوّلة بممارسة هذا الحقّ التشريعي هي الدولة وحدها عبر سلطاتها، **فالأصل عندنا أن الفتوى والتشريع هما لأهل الولاية السياسية وليس سواهم**، ويكون على الطرف الآخر حقّ النقد والمراجعة وفق الوسائل التي تكفلها أنظمة الدولة، وتحت موازين ما يعرفه الناس ويألفونه؛ فانظر إلى هؤلاء (دُعاة التكفير والاقتتال والفتن والتقسيم) الذين يطمعون مشاركة الدولة في التشريع ويأخذون بعض الناس إلى الهلاك بحجّة تأويلات دينية تخصّهم وليس لها في المتن حجّة؛ فهل هم مهتدون إلى ميزان ما ينفع الناس ويمكث في الأرض، أم إلى فوضى الأهواء والمصالح الشخصية؟

قميصُ الإفتاء..
لمن سلطة التشريع إذن..؟!

(أ)

سطوةُ الفتوى على عقول المسلمين في أوجهها أشد ضراوةً بعد انتشار مواقع التواصل الاجتماعي، فلا تمضي سنة لا يكثر فيها منسوب الإفتاء بين مختلفٍ ومألوفٍ، بين متهالكٍ وهالكٍ، بين مُقرّبٍ ومُنفّرٍ. ولعلّ (فتاوى إباحة الدم والتكفير الفردي والتكفير الجماعي واتّهامات الردّة والإرهاب السياسي) هي الأعنف عاقبة على السلم الأهلي، إذ إن مجرّد وجودها يُعدُّ انشقاقاً وسلطةً تُنازع سلطات الدولة، وعلى عنقها وزر أولئك الذين انشقّوا عن دولهم تأثّراً بالفتاوى، وكالوا عليها تُهمة الكفر قميصاً للخروج عليها؛ فلمن سلطة التشريع في الدولة إذن؟

أناقش -هنا- مسألة الإفتاء التشريعي السياسي قبل نضوجه حديثاً، وبين بقائه مُنافساً وشريكاً؛ هل كان الإفتاء التشريعي للرعيل الأول إفتاءً دينياً، أي: هل كان هناك تشريعان يتنافسان ويتعارضان؟ أم كان تشريعاً سياسياً-مدنياً بوصف المشرّعين الأوائل كانوا أمراء المؤمنين/ ولاة أمرهم، وليسوا رجال دينٍ في موقع الولاية. وأي تقويم وقراءة لأعمال الولاية إنما تأخذ من الجوانب السياسية

لمصلحة الكيان ووحدته السياسية، (حتى إن كنا نقرأ في أعمال الحجّاج بن يوسف الثقفي[1])، فلا ينبغي الخلط بينها وبين التقوى/ العقيدة الفردية، فلا ضير على إيمانهم الفردي من أي ممارسات سياسية قد يختلف على تفسيرها وتأويلها في قراءة التاريخ الإسلامي الأول، فذاك مردّه الخلط بين الولاية السياسية والإيمان الخاص.

لذلك يكون من الضروري التفريق بين الإفتاء التشريعي والإفتاء الديني عند الرعيل الأول، وهو ما يبيّن أين وكيف وقع الخلط بين السياسة والدين؛ فبالعودة إلى المتون التاريخية نجد أن فتاوى الخلفاء هي نوع من أدوات الولاية في القوانين والأحكام تتشابه مضموناً بالتشريع مع فارق التطوّر الحضاري المدني التراكمي، فما نُسب لهم من أحكامٍ هي تشريعات دنيوية تراعي الظرفية، ولا يجب الخلط بينها وبين الإيمان والديانة، بوصف الإفتاء التشريعي معادل للتشريع، وليس بوصفه مرتبطاً بالإيمان العقدي للأفراد؛ أما الإفتاء الديني فكان

---

(1) إن الجمع بين الدين والسياسة أوقع المؤرّخون والمعاصرون للحجّاج في حيرة من أمرهم، ذلك أنهم يخلطون بين الولاية السياسية ومجالاتها الدنيوية لأجل إدارة تقلّبات الدنيا بمتطلّبات الدنيا وبين الإيمان الفردي، وهو الفرق الذي يمكن أن نرصده كثيراً بين دنيوية أعماله السياسية في الحفاظ على الوحدة السياسية وبين حفظه وتعلّقه بالمتن القرآني، وما قدّم له من خدمة في التنقيط والحركات؛ والعديد من المرويات التاريخية تشير إلى تفريق يُدركه وعي الحجّاج بين السياسة والدين، فقد ورد في التاريخ العربي أنّ بعض الرعية قد كتبوا على منبره آية: ﴿قُلۡ تَمَتَّعۡ بِكُفۡرِكَ قَلِيلًاۖ إِنَّكَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾، فكتب تحت المنبر: ﴿قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾؛ فهم بذلك يخلطون بين أعماله السياسية وإيمانه، أما هو فيفصل بينهما، ويرجع الإيمان إلى محض اعتقاد حميم في صدر الإنسان.

في نطاق التعليم والفردية، لأن مشاعية المعرفة لم تكن متوفّرة حينذاك، فكأنّه يعادل اليوم تعليم الدين واللغة في المدارس والجامعات، فكان بداهة أن يقوم المتفقّه في الدين بتعليم الناس/ غير المتعلّمين بأمور دينهم، ولكن الإفتاء الديني حينذاك لا يرقى ولا ينبغي له أن يكون معارضاً وبديلاً عن الإفتاء التشريعي: وظيفة أهل الولاية. والفارق: أن (الإفتاء التشريعي) صادرٌ عن رأس الدولة وملزمٌ للجماعات التي تحت إمرتها بالانتماء أو بالوجود ضمن سلطانها، بينما (الإفتاء الديني) صادر عن مُعلّم في الدين، فهو تعليم فردي طوعي، لا شأن له بالتشريع والسلطة، ولا يُلزم جماعة أو فرد، إنما يأخذه الفرد طواعية على مقتضى الحقّ الاختياري في الديانة.

لذلك فإن (الإفتاء التشريعي) يجب أن يكون محصوراً في الدولة ومجالسها التشريعية، وليس لأحدٍ غيرها أن يُصدر - نيابة عنها - تشريعات تعارضية أو حتى توافقية، ثم يقسّم المواطنين، ويضع جماعة المؤمنين تحت تأثيرات دينية يتغلّب فيها مفهوم التقوى الدينية - عادة - على المصلحة المدنية للدولة، وهو ما يخالف منهج السلف الصالح في تغليب مصلحة الكيان ومكوناته.

أما إن بقيَ (الإفتاء الديني) كوظيفة تعليمية دينية بين الأفراد في شوؤن ممارساتهم الإيمانية دون الخلط بينه وبين الإفتاء التشريعي، فإنه لا يتورط في أزمة تشريعية، ولا يُعدّ إشكالية انشقاقية بين تشريعين أو دولة داخل الدولة: (الدولة، ورجال دين)، هكذا لا يمكن الاعتراض على الإفتاء الديني فيما يخصّ معتقدات الإنسان، فالإنسان حرٌّ في معتقده، شرط أن لا تكون تلك الفتاوى مؤثّرة على أي شخص آخر غير طالب الفتوى.

(ب)

أزمة الإفتاء الديني في العصر الحديث، ومع شيوع حركة بروتستانت العموم العربي التي كسرت احتكارات تفسير الدين واستبدادية السلطة وجمود مفهوم الأخلاق، أنه خسرَ وظيفته التعليمية بانتشار المدارس والجامعات ثم عبر تحوّل أفراد المسلمين من الأمية الدينية والدنيوية إلى متعلّمين ومثقّفين، ما يُقادم وظيفة الإفتاء الديني-التعليمي، فما يبقى له إلا استغلال التماهي التاريخي بوظيفة الإفتاء التشريعي، وهي مخصوصة لأهل الولاية. من هنا نفهم حرص رجال الدين على رفض أي فصل في الإفتاء على المستويين؛ وإشكالُ عدم الفصل أنّه يُنتج لَبَساً بين التقوى/ الإيمان وأهل الولاية عند قراءة أعمال الرعيل الأول، وهذا اللَّبسُ - الذي نرفضه - ما كان ليظهر إن لم يتعمّد رجال الدين الربط بين الوظيفتين دفاعاً عن مصالحهم الوظيفية عبر المراجع التاريخية لتبرير تحوّلهم من التعليم إلى التشريع، وعبر حقيقة وجود مستويين ووظيفتين من الإفتاء: (التشريع، والتعليم) وشتّان بين الدورين. هكذا تنشأ أزمة الإفتاء الديني المعاصر، أنه عاجزٌ لطبيعة ارتباطه بالإيمان الخاص والأحادية عن أن يقوم بإيجابية بالإفتاء التشريعي الذي من طبيعته تقديم مصلحة الكيان على الإيمان، والتعدّدية، والجماعات.

وفي هذا الخلط بين (الإفتاء الديني التعليمي الخاص برجال الدين، وبين الإفتاء التشريعي الخاص برجال السياسة)، ومحاولة رجل الدين اليوم لتقمّص هذا القميص، فإنه يضع نفسه فوق الدين والدولة معاً، (أ) بحيث إنه يحصر تمثيل الدين مطلقاً في شخصه ورأيه، ويكفّر من لا يقول بقوله من جميع المؤمنين، (ب) وبحيث

إنه يمارس في فتواه تشريعاً فوق التشريع المدني، لتمكّنه من النفوس المؤمنة بإخضاعها لميزان التقوى الخاصة/الإيمانية. وهذا القفز على صلاحيات الدولة، وتحريض المواطنين المؤمنين، واحتكار الحقّ المدني والديني أيضاً، هو ما تستند عليه الحركات الانشقاقية بتكفير الدولة وتشريعاتها وإرهاب المواطنين؛ أما (الدين) فلقد أصبح من مكرور الكلام والحجج أن كل من يقطعُ في رأيه ويُقصي آراء الآخرين فقد جاء بما يضيّق سعة الدين، ويحرّف غايته العظمى الداعية إلى تحرير الإنسان من عبادة الإنسان.

(ج)

أزعمُ أن نشوءَ الإفتاء التشريعي مرتبطٌ بالسياسة بمفهوم (فنّ الممكن، فنّ إيجاد الثغرات، فنّ الرخص)، وأن الخلط بين الإفتاء التشريعي والديني مرتبطٌ بطغيان الاستبداد، فالأول متّسعٌ غايته التيسير والتفتيق، فكلّ تنوّع وتعدّد تيسيرٌ، وشيءٌ من هذا في القول المنسوب إلى النبي العربي عليه السلام: (اختلاف أمّتي رحمة)، والآخر غايته التسيير والتضييق، لأن ميزان التقوى الخاصة يميل إلى الثبات والأحادية، بينما واقع السياسة فنّ الممكن والتعدّد، والممكن يعمل في محتملات الواقع لزيادتها وتعدّد قدرات تحقيقها تقدّماً وتطوّراً، فلا يكون فنّ الممكن بالردّة إلى ما وراء الواقع بما في الردّة من تقليص لمحتملات الواقع بنموذج نهائي هو الماضي، والماضي وجهٌ من وجوه الموت لا يقدر على الحياة والتطوّر.

أما قولهم (سماحة المفتي) فإننا نقف عنده تفكيكاً، لأن شيئاً في (مُسمّى السماحة) الممنوح للقائم بالإفتاء تستوجب أن يحمل

خصائصها الثلاث: (أ) دلالة السمح الذي هو ضدّ المنع. (ب) دلالة السلاسة التي هي ضدّ الصلابة. (ج) دلالة المرونة التي هي ضدّ التطرّف؛ وهذه الخصائص الثلاث لا يمكن أن تكتمل دون سعة معرفية واطّلاعية متعدّدة والبحث عن مخارج عدّة تنفع الناس، لأنّ الفرد عادة ما يأتي سائلاً يُسرة السمح لا عُسرة المنع.

وشيءٌ في هذا جعل الإفتاء فنّاً وإبداعاً في أوج حضارة الإفتاء والانتفاع به، فنّاً في السمح والتشريع والتيسير وليس المنع والتعطيل والتسيير؛ لذلك **فغاية الوظيفة الإفتائية على المستويين الفردي والجماعي: هي إيجادُ سعةٍ فيما هو ضيقٌ، وإيجادُ سمحٍ فيما هو منعٌ، وإيجادُ يُسرٍ فيما هو عُسرٌ**، فيكون اتّساع المتون التشريعية الفقهية تيسيراً لشوؤن الأفراد المؤمنين والموافقين فرادى على جدوى الإفتاء الديني دون تعارض وإضرار بالتشريع المدني للدولة والجماعات التي فيها، وعوناً في مواجهة الظروف الزمانية والمكانية، وشتّان بين سماحة التيسير وفداحة التسيير.

* * *

المتن الثاني:

نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي



نقد دعوة: (تجديد الخطاب الديني-السياسي)

(أ)

هل يمكن تجديد أي خطاب ديني-سياسي أو فاشي، ومَا في حكمهما؟ كيف يمكن تجديد الخطاب الإقصائي دون تنازل دُعاة الخطاب عن أهدافهم الإقصائية؟ أيهما الخطابُ: المضمونُ أم الشكلُ؟ الأهدافُ أم الأدواتُ؟

إذا افترضنا أن الخطابَ هو الشكلُ والأداةُ فإن هذا الافتراض يُسقطُ الغايات والأهداف، حينذاك فإن أحداً لا يقدرُ أن يملك تبريراً على رفض الدينية-السياسية أو الفاشية-المدنية، وهو ما يعني الرضوخ للحركات التقسيمية تحت شرط تغيير أدواتها، كأن المشكلة مقصورة على الشكل: (للعنف، مثلاً، مفاهيم أخرى دون العنف الجسدي، فالقهرُ الديني والعرقي ومنع الحريات يمكن أن تُدرج تحت العنف).

هل نقبل القاعدة أو الحركات الجهادية-القتالية إذا انتقلوا من هدف الإقصاء عبر أداة السلاح إلى هدف الإقصاء عبر أداة سياسية كالديمُقراطية مثلاً، أو عبر أي شكلٍ مدني مُتاح ومُباح في الدول العربية؟

وإذا اتّفقنا أن المضمون وما يمثّله في الواقع هو علّة الخطاب وأساسه، لاقتربنا أكثر من لا جدوى الدعوة إلى تجديده وبدأنا في قراءة المخاطر التي تحملها الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، ومخاطر اعتبارها جزءاً من الحلّ أو مرحلة أوّلية من مشروع الإصلاح كما طُرحت في محطات عديدة ولم تثمر إصلاحاً؛ كيف يمكن تجديد غايةٍ تريدُ إقصاء أي مختلفٍ وإبقاء تيارها منفرداً دون بقية التيارات؟ كيف يمكن أن تجدّد مضمون محاكم التفتيش مثلاً، وإشراكها ضمن مكوّنات الدولة تحقيقاً للتعايش السلمي؟ ماذا يتوقّع من محاكم التفتيش سوى معناها وقدرتها الواقعية على الإقصاء والتطهير العرقي والديني؟ كيف يكون التجديد في مسائل قطعية وحدّية في الخطاب الديني، كرفض الدولة، رفض التشريع المدني، رفض الدستور، رفض المواطنة والحريات الفردية، رفض التعدّدية الدينية، رفض ربط الدولة بالمواطنة على أساس الجنسية لا على أساس الديانة، رفض إلغاء امتيازات الديانة لأصحاب ديانة في الدولة على حساب أصحاب ديانات أخرى؟

كيف لحال خطاب يستند في مضامينه على هذا الرفض والإقصاء، وهو ما يمكن مشاهدته في الواقع، أن نعوّل على منافعه في التعايش السلمي عبر دعوة التجديد، بل إن دعوة تجديده تحمل ثغراتٍ تسمح للإقصائيين باستغلالها وإبقاء مشروعاتهم تحت السطح السياسي تصيداً لحالٍ تتقلّبُ فيها الموازين. كما تقتضي دعوة التجديد تثبيت وجود الخطاب الديني-السياسي وتبرئة العلّة من وجوده، إنما هو في تقادمه فقط، وليس في مضمونه، فإذا ما غيّر الأغلفة، وارتدى بدلة الخواجات بدلاً من العمائم، وحلق اللحية

وتهندس وتأنّق في كلامه فإن خطابه الإقصائي لم يعد خطراً على السلم الأهلي!! هكذا يمكن أن توحي الدعوة إلى تجديد خطاب لا يريد الدولة ولا يعترف بها.

* * *

نفهمُ أن الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني-السياسي إذا خرجت من داخل دُعاة الخطابِ، فإن المسألةَ واقعيةٌ براجماتيةٌ: فكلّ فصيلٍ متطرّف لا يتنازل عن وجوده، والبراجماتية ضرورة سياسية في حالات التراجع والخسارة، لذلك ليس غريباً أن تسمع دعوات للتجديد من داخل الخطاب لإبقائه حياً؛ أما إذا كانت دعوة تجديد الخطاب من خصومه ومعارضيه فما تستقيم لها نتائج إيجابية في الواقع، ولعلّنا في تصوّرات سابقة قد تورّطنا بدعوة التجديد بافتراضٍ يفرِّق بين مرجعيات الاعتدال والتطرّف، لكنّه افتراض لم يؤيده الواقع بل أثبت بطلانه، لأن اعتدال الخطاب الديني-السياسي لا يعدو أداة لأهداف لا تختلف عن أهداف الخطاب المتطرّف، فكلا الخطابين ينطلقان من رفض الدولة، رفض التشريع المدني، وكلاهما (المعتدل والمتطرّف) يفترض امتلاكه لرؤية دينية مستمدّة من مرجعياته، ويسعى لأجل فرضها بالقوّة (التطرّف) أو بالطرق السياسية المُتاحة والمُباحة (الاعتدال)؛ فالمشكلة ليست في الأدوات فقط، فإذا ما تنازل الخطاب عن العنف كوسيلة قُبِلَت أهدافه وأصبحت شرعية، لأن المشكلة في أساسها هي في أهداف الخطاب الإقصائية والاختزالية، ورفضه للحريات الشخصية.

ومن هنا أزعم أن تجديدَ الخطاب الديني -وما في حكمه- وَهمٌ من معارضي الخطاب وخصومه، والوهمُ هو افتراضهم أن العائقَ في

طريق علمنة الدساتير العربية وأنظمتها السياسية يمكن تحويله من كونه (عائقاً) إلى اعتباره (مرحلة) من مراحل الدخول إلى المعاصرة والعلمية وسنّ الحريات دون أغلال المجتمع وسدنته، والمرحلةُ مضمونٌ يقتضي الإزاحة بالانتقال إلى المرحلة التالية، وهو ما يصعب إسقاطه على الخطاب الديني أو رديفه في الأنظمة السياسية التي تستغلّ الدين، فكلاهما عائقان رئيسان من عوائق المعاصرة العلمية على مستوى الكيانات العربية، فتحويلُ العثرة إلى سُلّمة قدرةٌ تقع في مضمون نجاحات وإبداعات الفرد، لكنها لا تنطبق على تأهيل خطاب إقصائي تمكّن من السياسة والسياسيّين ومصالح أتباعهم، وآخرين تأثّروا بمقولاته دون أن ينتموا إليه، وهو تأهيل - بطبيعة الحالة - لا يُفضي إلى إزالة مخاطر التطرّف والإقصاء التي يحملها الخطاب في بذروه وعلّة نشأته، لأن علّة وجوده في مبدأ خطابه قائمة على إلغاء تصوّرات الآخرين، فأي تجديد في هكذا مضمون وعلّة يُرتجى منهُ تغييراً!! وأقصى قدرته في التجديد يقع في أدواته وأشكال تعاطيه مع المسائل السياسية والعلانية، لأن التجديد الذي يتضمّن إقرار التعدّدية والفصل بين الدين والسياسة والاعتراف بحقّ الفرد في الحرية، إذا ما حدث على أهداف ومضامين الخطاب الديني-السياسي، حينذاك لا يُعدّ الخطاب الديني-السياسي موجوداً كخطاب ديني، لأن الأهدافَ تُحدّد مضمون حامل الخطاب وليس أدواته.

* * *

ومرة أخرى في مخاطر حملان خصوم الخطاب إلى دعوة التجديد، حيث يقع الوهم بأنك تؤجّل الأخذ بالعلم وتطوّراته

ومخرجاته والعلمانية السياسية ونتائجها في بناء دولة العموم/ دولة مواطنين وقوانين إلى حدّ الانتهاء من (تجديد الخطاب الديني وإصلاحه) مُفترضاً بتعاقب العلم والعلمانية بعد إتمام الإصلاح الديني، وهذ افتراض صعب التحقّق في واقع لا يستند إلى الناس كمصدر للسلطات وللشرعية: ولكَ أن ترى الناس ما زالت تؤمن في الأبراج وتحضير الجن والأرواح، وهي موروثة من عصر الأساطير/ عصر ما قبل الدين، فما بالك بالمنقولات الدينية! الحضارةُ ليست منتجاً يخرجُ عبر خطوط إنتاج صناعية تراتبية: إذا ما انتهت خطوة تعقبها أخرى، فهذا التطوّر العام لا يُعزى إلى وعي تاريخي، فالتاريخُ ليس عقلاً كي يشرف على استراتيجيات تطوّر الإنسان، إنما هو قانون التطوّر والانتخاب الطبيعي وقدرة الإنسان على استغلال متطلّبات كلّ مرحلة والتكييف معها والعمل على رصد بذرة التطوّر وتكبيرها وتعميمها، أما التراتبية الآلية فليست لها شواهد في تاريخ الحضارات والإنسان.

(ب)

إنّ الحداثة العلمانية، والاعتراف بمتطلّبات العصر وشروطه مسألة سياسية إذا ما سنّها التشريعيون أو السياسيون أو الحاكمون، فإنكَ لن تغلب أن تجد العموم يتقبلونها، ثم لن يربطها الفرد بما تأثّر به ضميره الإيماني من وساوس الخطاب الديني؛ ولكَ أمثلة على ذلك في الكثير من التعديلات والتغييرات التي طرأت تحت إصلاحات سياسية وتشريعية في تعديل أو إباحة حالات ومستجدات كان يُحرِّمها الخطاب الديني أو يعترض عليها قبل تشريعها، وحال

صدور التغيير من قبل أعلى السلطات السياسية تجد الناس يتقبّلونها ويتناسون وينسون أن الخطاب الديني كان يعدّها من الممنوعات أو المحظورات أو المحرّمات؛

خذ مثلاً الأمر الملكي السعودي[1] في 23-6-2013 الذي يقضي بأن تكون أيام العمل الرسمية في السعودية من الأحد إلى الخميس بدلاً من السبت إلى الأربعاء، وتحويل العطلة الأسبوعية الرسمية في البلاد من يومي الخميس والجمعة، إلى يومي الجمعة والسبت؛

وكم كان الخطاب الديني في السنوات الماضية على صدور الأمر حريصاً على تأثيم وتجريم من يطالب السلطة بتعديل العطل الأسبوعية لتقليص الفارق الزمني مع دول العالم من أربعة أيام إلى ثلاثة أيام، دعماً وتحسيناً للموازين التجارية القائمة على الاستيراد والتصدير وما تتطلّبه من تحويلات واعتمادات وتسديدات، ما يؤدي إلى منفعة للاقتصاد السعودي، ولكم تشدّد الخطاب الديني بوجه تلك الدعوات متّهماً إياها بـ(التغريب) مرة وأخرى بـ(التهويد والصهيونية). وماذا حدث بعد صدور الأمر الملكي؟ تقبّل الجميع ما فيه منفعة لهم عبر اكتساب يوم تجاري جديد مع العالم، وكانت نقلة نوعية لمصلحة أعمال الناس والشركات، وأما فرقعات وتهويلات الخطاب الديني فكانت زبداً لا ينفع الناس ومضت إلى زوال ونسيان، بل إن المعتدلين منهم (على الظنّ بأن الاعتدال يختلف عن التشدّد في مرجعياته ومدى قابلياته للتحوّل من الاعتدال إلى التطرّف

(1) صدر الأمر الملكي رقم أ/ 185 في تاريخ 14-8-1434هـ.

في أي وقت، طالما مرجعياته الفقهية الانتقائية تحمل بذور التطرّف والتحوّل في أي وقت) تجدهم أوّل من يذهب إلى المصادقة على التعديل، كأن التعديل أو الأمر يستند إليهم، والأمر و/أو التشريعات السياسية[1] تستند إلى شرعيتين منفصلتين أو مجتمعتين: (قوّة السلطة ومنفعة الناس).

(ج)

من الضروري هنا أنْ نوضّح أنّ المنظومة الديمُقراطية العلمانية -بشرطها الذي يعتبر الناس مصدر السلطات- محلُّها التشريعات السياسية التي لا تتعارض مع العلم والعلمانية وحقوق المعتقد، فليس التصويت محلّه العلم والمادة ومخرجاتهما، كما لايمكن للتصويت أن يتعرّض للمساس بحقوق الفرد: الحرية، المعتقد، الملكية، الرأي، النقد، التقاضي، وغيرها من مبادئ حقوق الفردية المتوازنة مع واجبات الفرد ومسؤولياته؛ فليس هناك تصويت على كشوفات علمية أو عمر الكون والمجرّات والإنسان، لذلك حينما حاول الدينيون-الأميركيون إعادة تدريس النظرية التكوينية وعمر

(1) كلّ ما كان ممنوعاً بالاستناد إلى مفهوم الحرام الفقهي التأويلي/التفسيري، ثمّ أبيحَ دون الاستناد إلى تبرير مستند إلى مصدر (التفسير أو التأويل) يندرج تحت قوانين المادة والحداثة. وكلّ ممنوعٍ أو محرّمٍ يباح بالاستناد إلى فتوى شرعية من رجال الدين، فإن ذلك لا يندرج تحتَ الحداثة، بل يندرج تحت سعة الفقه، حيث إن السلطة في الدولة تستعين بفهم التراث وتأويلاته للمصادقة على قوانينها، وهي بذلك - وعيت أم لم تعِ - تخسر شيئاً من قوّتها وسلطتها؛ أساسُ شرعية السلطة مرهونٌ بقوّتها مع رضا الناس عن أدائها، وليس بمصادقة رجال دين.

الإنسان التوراتي في مدارس ولاية لويزيانا، لم تُحال المسألة إلى التصويت أو الاستفتاء الشعبي، فالأكثرية الأمريكية تميل إلى النظرية التكوينية التوراتية، وأقلية تؤمن في نظرية التطوّر والانتخاب الطبيعي، على الرغم أنها النظرية العلمية المعتمدة في التدريس، فكان أن أُحيلت المسألة إلى المحكمة الدستورية، والتي بدورها حكمت في قضيتين متشابهتين 1987 / 2005 بأن تدريس النظرية التكوينية غير دستوري[1].

(د)

نعود إلى دعاة تجديد الخطاب الديني من جهة الخصوم أو المعارضين لإثبات استحالة التجديد عبر مبحثين: (أ) مرجعيات الخطاب الديني: على أي مرجعية يتمّ الإصلاح أو التجديد؟

(ب) مدلول القيام بمادة التجديد ومعنى إلزامها: ماذا يعني إلزام التصوّر الجديد؟ من يقوم به؟

فنحن حينما نقول: إن أهداف الخطاب الديني وإن تعددت فصائله واختلفت أشكاله، فإن مضمونه العام واحد: (السيطرة الأحادية على السلطة وإلغاء الحريات وتقويض حقوق المعتقد)، ونحن في هذا الاتفاق نتّفق ضمناً أيضاً على وجود أشكال عديدة لهذا الهدف الديني-السياسي، والمعضلة: عن أي خطاب ديني-سياسي (سنّي، شيعي) نريد تجديده: (القاعدة، الإخوان، السلفية، ولاية

---

(1) **داروين متردّداً: نظرة مقرّبة لتشارلز داروين وكيف وضع نظريته عن التطوّر**، ديفيد كوامن، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، ط 2، كلمات/ الهنداوي، مصر، 2014، ص 16.

الفقيه، الدولة الإسلامية، مليشيات النصرة وبوكو حرام. . . ؟؟؟) فلكل خطابٍ مدوّنتُهُ الانتقائيةُ، ولكل فريق أتباعه الحركيين وجمهوره الشعبي. فإذا عدنا إلى المدوّنات الانتقائية السنّية مثلاً، فأنت لا يمكنك التحاور مع هؤلاء دون تعديل مفهومهم للتراث، وهذا العمل المضني الشاقّ ليس مضمون النتائج نهائياً. وتمثيلاً: عليكَ أن تلغي ما اصطلحوا على تسميته **الناسخ والمنسوخ**، وصنّفوه علماً يفضي إلى تعطيل نصوص المتن القرآني والاستناد إليه دون نصوصه واختلاق قوانين ومواد تعارض المتن وتتجاوز صراحة عن نصوصه: (تمثيلاً لا حصراً: حرية الاعتقاد، حرية ممارسة الطقوس، قيمة الفردية، ارتباط العقيدة بالفرد، الوصية، المواريث. . .)، وحينما أقول عليك أن تُلغي الناسخ والمنسوخ وتبطل من قوّته في الواقع، فذلك الإلغاء (ليس من عقلي وعقلك، ولدينا عشرات الحجج على بطلانه، أو بمقدورنا الاطّلاع على الدراسات الجديدة التي تنتقد الناسخ والمنسوخ وتسوق عشرات الحجج على بطلانه وفساده، وتطالبُ بعدم الأخذ به في المحاكم والمعاملات التي تدّعي اعتمادها على المراجع الدينية[1])، بل ما نعنيه من ذلك الإلغاء هو إزاحة سلطانه على الواقع، الممثّل في المحاكم الشرعية، التي تأخذ به في المواريث والوصيات، وتعمل بعكس نصوص المتن القرآني استناداً إلى فتاوى الناسخ والمنسوخ، وأشهر ما يخصّ المواريث والوصيات

---

(1) **الآحاد، النسخ، الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية**، سامر إسلامبولي، ط 1، الأوائل للنشر، دمشق، 2002. يمكن الاطلاع على الكتاب الذي يقدّم دراسة نقدية لبطلان القول بالنسخ، وأنه يتنافى تماماً مع المتن القرآني.

وأكثرها أثراً سلبياً في حياة الناس ونقل أموالهم وإرادتهم: فتوى الإمام الشافعي بجواز أن ينسخ حديث منسوب إلى النبي العربي ومنقول عبر أهل العلم بالمغازي لآيات الوصية[1]؛ كما أنكَ مهما نجحت في تغيير الواقع، لكنك تعجز عن تغيير التاريخ؛ هل تقدر أن تلغي الناسخ والمنسوخ من كتب التراث حتّى تُحرّرَ تابعي (القاعدة والإخوان والجهاديين والتكفيريين... وغيرهم) من الذين يستندون إلى هذا (الذي يعتبرونه علماً) في حروبهم المعاصرة، فانظر إلى الناسخ والمنسوخ وعلاقته بما درجوا على تسميته: (آية السيف)، إذ يدّعي كتبة التراث[2] أنها ألغت عشرات الآيات في المتن القرآني من آيات الحرية العقدية والمشيئة الإيمانية والتعايش السلمي والسلم الأهلي وحق الاختلاف[3].

---

(1) **جناية الشافعي: تخليص الأمّة من فقه الأئمّة**، زكريا أوزون، ط 1، دار الريس، بيروت، 2005، ص 93-101.

(2) **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، تأليف أبي جعفر النحاس، رواية أبي بكر محمد الأدفوي النحوي، ويليه في الطبعة نفسها **كتاب الناسخ والمنسوخ** لابن الخزيمة، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 2004.

(3) جاء في كتاب **الناسخ والمنسوخ** لابن خزيمة في المصدر السابق (ص 271-279): «واعلم بأن اللّه تعالى أنزل آية السيف... الآية 5 من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾»، فنسخَ بهذه الآية مئة وثلاثة عشر موضعاً في القرآن، وراح المؤلّف في كتابه عبر صفحات عدّة يرتّب ويدوّن الآيات التي يزعم نسخها حكماً مع بقائها لفظاً، وأكثر تلك الآيات تدور في موضوعات التعايش والتوافق والحرية الإيمانية والتعدّد والتعامل الحسن والأساليب الجدلية الأخلاقية الهادئة.

هل يمكن العودة إلى الماضي وشطب مدوّنته المؤثِّرة على الحاضر أم يمكن للحاضر نفسه أن يتجاوز الماضي؟!

من هو المؤهّل لممارسة التجديد؟ تجديد ماذا؟

كيف نجدّد التراث، والتراثُ حدثٌ وتاريخٌ باقٍ على هيئته كما تمّ تدوينه: (تزويراً، إنصافاً، بعض جوانبه، مبالغةً...).

من يعتمد مادة التجديد: الدولة؟ المؤسَّسات المدنية؟ الجماعات الدينية؟ هكذا لم نبرح مكاناً، ولم نحلّ إشكالاً، إذ نصل إلى اتفاق جمعي بالإكراه على صورة موحّدة منتقاة للتراث نريد أن نفرضها على تابعي الخطاب الديني-السياسي، وهو على استحالته، لكنه إن حدثَ، أو على افتراض حدوثه، فإنه عينُ التطرّف؛ ولعلّ النجاح في هذا التدبير لا يختلف عن ولادة مذهب جديد يريد أن يفرض رؤيته وتصوّره بالقوّة على الآخرين؛ وهكذا لا تختلف نتائج مشروع دُعاة تجديد الخطاب الديني عن دعاة الخطاب نفسه.

لذلك فإن: (أ) مسألة تعدد أدوات وانتقاءات الخطابات الدينية وارتباطاتها بالتراث، (ب) ومسألة نشر برنامج التجديد والتأهيل، مسألتان لا يمكن تحقيقهما إلا بخطابٍ يحمل بذور التطرّف عينها، التي من أجلها كان هذا التدبير، وهما مسألتان تفسدان حجّة الضرورة إلى تجديد الخطاب الديني-السياسي، وهذا ما يؤكّد أكثر أن الحلَّ ليس دينياً.

(هـ)

الحلُّ ليس دينياً، فالدينُ - أو الاعتقاد بصفة عامة - حقٌّ يخصّ

الفرد، وتحميل الدين أمور سياسية متقلّبة يجرحه ويزوّر ما تبقى من معانيه الأصيلة الفردية الأخلاقية، الانضباطية، الإيمانية، الرجائية والخاصة جميعها بالفرد وحريته ومعتقده الحميم.

الحلّ ليس دينياً، **وأي مَن يدعو إلى تجديد الخطاب الديني-السياسي فقد وقع فيما يعارضه**، حيث قدّم للخطاب طوق نجاة أن يبقى إذا ما عدّل من شروط وجوده، ولكم سهلٌ تعديلُ الخطاب في فترات الضعف ونقله من التطرّف إلى الاعتدال، بل إلى المسكنة والمظلمة؛ انظر إلى الخطاب الديني-الشيعي/العراقي وانفجاره من المظلومية إلى التطرّف بين تبدّل عصرين سياسيين[1]، وكذا حال المظلومية السنّية الإخوانية في مصر وانقلابها إلى التطرّف عند تبدّل الظروف[2]، وكذا لن تغلب أن تجد أنّ العديد من الحركات الأصولية المتطرّفة أصلها حال نشوئها في العلن كان الاعتدال والتوسّط وإذا ما تمكّنت نفّذت أهدافها.

الحلُّ ليس دينياً، والحلُّ لا ينتظر تأهيل الناس بمفاهيم العصر، ونقد مقولات الخطاب الديني، ثم امتحانهم في آخر السنة امتحانات تجديد وتأهيل، لمعرفة نجاحهم في الحصول على دولة عصرية تضمن حرياتهم وحقوقهم الفردية، فإن نجحوا حينذاك نطالب الدولة تطبيق الحقائق العلمية النسبية والأخذ بها، وصيانة حقوق الفرد في الحرية والمعتقد والملكية والرأي!!

---

(1) الإشارة التوثيقية التاريخية إلى الاحتلال الأمريكي للعراق وسقوط نظام حزب البعث العربي الحاكم في العراق في نيسان 2003.

(2) الإشارة التوثيقية التاريخية إلى الانقلاب العسكري الذي وقع في مصر بعد ثورة شعبية في 30-6-2013.

الحلّ محض سياسي ثم يليه باقي المشاريع الثقافية، والمسألة: (أن الناس على دين ملوكهم) في الدول التي لا يكون الناس فيها مصدر السلطات، فإذا ما تمَّ تشريع العلم والاستناد إليه بفصل رجال الدين عن السياسة والتعليم، وعُولجت مقولات الخطاب الديني على مستوى التشريع والتنفيذ، فإن الإصلاحَ تلقائياً يتمدد في باقي مكوّنات الدولة ويزداد فيها محتملات الاستقرار عن محتملات الاضطراب.

* * *

دعوات التجديد الخرافية

(1)

الدعوات التي بدأت في القرن التاسع عشر تحت مُسمّى: تجديد التراث، وتجديد الدين، والإصلاح الديني، هي دعاوى أقرب إلى الخرافة من أي شيء آخر قابل للحياة، وهي الخطأ التاريخي-الحديث في رؤيتنا للعصرنة، الرؤية التي لم تزل محمولة في تصوّراتنا وقراراتنا وأسلوب حياتنا الغارقة في التناقض بين واقعية التبعية للغرب ورفض التبعية تحت أوهام قدرتنا على إحياء الماضي وإعادة دورنا في الحضارة عبر إحياء ما هو ميت، وليس عبر أي شيء مرتبط بجهد نقوم به اليوم تحت شروط اليوم؛ والحكم على هذه الدعوات بالخرافة نتيجة لأنها لا يمكن أن تتحقّق أبداً، كأنك تطالب بإحياء الموتى وإعادة تمثيلهم للحياة التي عاشوها وبالطريقة التي تريدها أنتَ الآن، تريدهم أن يعيشوا حياتك أنتَ ووفقاً لرؤيتك أنتَ فقط؛ أي عقل ينتظر هكذا فكرة عبثية إن صلحت في مسرح تجريبي بنيوي، فإنها لا تصلح نهائياً للتداول السياسي الإصلاحي والثقافي أيضاً. ومن هذا الذي يُطارد مشروعاً رُسمت له الخطط عشرات المرّات منذ أكثر من مئة سنة، وكان مصيره الفشل عند التنفيذ في أكثر من دولة عربية!!!

(2)

يُنسب إلى النبي العربي قولاً: «إنّ اللّه يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها أمر دينها». وعلى الرغم من تصحيح العلماء لسند الحديث والتعامل معه على أنه حقيقة كاملة، فهم يتجاوزون أن مضمونه الغيبي يُعارض المتن القرآني، وخصوصاً مفهومي (البعثة والتجديد)، وارتباط هذا السياق بالنبوءة والرسالة؛ فكيف تتم البعثة؟ كيف يتم التجديد؟

يهمنا في هذا المقام تسليط الضوء على أطماع السلطة التي يريد أن ينتزعها لنفسه رجل الدين تحت ادّعاءات دينية تضعه في صفّ الأنبياء والمبعوثين، لطالما أمر تجديد الدين (الذي هو مسؤول عن الدولة في تصوّراتهم ومزاعمهم) أمره إلى رجل أو جماعة (مبعوثة) من قبل اللّه؛ فانظر إلى هذه القداسة التي يحيطون بها أنفسهم؛ وقد أصبح من عاديات الكلام أن يتم تسليط الضوء على هذه الأطماع، لكننا هنا نناقش السياق الديني الذي يستقيم مع أطماع رجال السياسة وتورّط دعاة تجديد التراث بتصوّرٍ يفضي إلى تحكيم الماضي على الحاضر، ثم لا يمكن التسليم بفرض نتائج ذلك التحكيم بالقوّة والأحادية، فذلك أصل في التطرف والعنف.

وقف دعاة الإصلاح الديني على العلّة التي تحكم وتؤثّر على هذا الشرق، وزعموا أن الواقع هو نتيجة مسارها، وبدلاً من رؤية السياسة وقدرتها في إدارة الواقع، فإنهم انشغلوا في دعوة الإصلاح الديني طمعاً منهم بمشاركة السلطات العثمانية في إدارة أجزاء من الدولة، ثم بعد انهيار الدولة ظهر الطمع بأن يكونوا هم ورثة الدولة العثمانية عبر بدعة (وراثة الخلافة)، والتي ردّ عليها علي عبد

الرازق. والملاحظ على هذه الدعوات أنها تتحدث باسم إصلاح الواقع المتردّي بأدوات من خارجه، وبالتالي فإن الدعوة بدلاً من الالتفاف إلى محلّ المشكلة، راحت تتلهى بدعوة إصلاح الدين وتجديده، وكل من يعتقد بهذه الدعوة فإنه ضمناً يفوّض ممثّلي الدين في إدارة الدولة والواقع، وهنا يقع الخلط الفعلي بين السياسة ورجال الدين؛ والخدعة في الدعوة هو تحريف المشكلة من مشكلة واقعية سياسية تحلّ عن طريق السياسة، إلى اعتبار المشكلة هي مشكلة دينية والمسؤول عن حلّها هم الطبقة الدينية. والغريب في الأمر أن دعوة تجديد الدين ظهرت على يد علماء دين، كأمثال (الأفغاني وعبده ورشيد رضا والبنّا وسيد قطب، وحالياً الغنوشي وسليم العوا والقرضاوي والترابي وغيرهم). ففي المقابل ظهرت دعوة تجديد التراث من فريق آخر كأمثال الجابري وأركون ونصر حامد وغيرهم، وكلتا الدعوتين تعتمدا المرجعية نفسها وترتكب الخطأ والوهم نفسه؛ وذلك أنك تفوّض الماضي الميت بصلاحية إنقاذ الواقع الحي، وهذا هو الوهم والخطأ الأوّل، وثانياً أوهام تنفيذ (تجديد التراث، تجديد الدين)، وهذا وهم لا يمكن تحقيقه أبداً، لا يمكن لأحد أن يلغي كل التراث ويعيد كتابته (على كيفه)، وإن فعل فحكمه حكم المستبدّ الذي يريد أن يدّعي أن تصوّره للتراث والدين والماضي هو التصور السليم وباقي التصورات باطلة، وهذا عين التطرّف، كما أنه لا يمكن لأحد أن (يجدد الدين) والدين مكتملٌ في المتن القرآني وأمره كله للّه، وأي من يدّعي تجديده فهو يضمر تقادمه ويضمر أنه مؤيد بالروح القدس لكونه فرداً أو جماعة (مبعوثين) من اللّه لخدمة الدين وتجديده من المزوّرين والمبطلين وإلى آخر هذه الحجج التي يمكن

لأي أحد أن يستخدمها ضدّ من يشاء، وهنا مرة أخرى نحن أمام تصوّر في التجديد يريد أن يلغي الاختلاف والتعدّد ويفرض تصوّره بالقوّة. كلا الفريقين في دعوتهم إلى إصلاح التراث أو الدين إنما هما يتّفقان على المرجع والسبب في الأثر: ولكن، كيف يمكن إصلاح السبب وقد تحقّق وانتهى!!

في سياق عام نقول: إذا كانت المجتمعات العربية مأزومة بفهم ديني أو تراثي خاطئ عند هؤلاء الدعاة (الأصوليين وشبه العلمانيين)، فما هو المرجع الموحّد المتّفق عليه حتى يثبت أن هذه المجتمعات زاغت عنه؟ ومنذ متى كانت المجتمعات العربية والإسلامية واحدة حتى يمارس في حقّها نقد وتصوّر واحد للحل؟ وهل تتشابه المجتمعات العربية المختلفة إلا في كونها جميعاً تدار بالجمع بين السياسة والدين؟ هذا هو المتشابه الوحيد الذي يمكن السيطرة عليه عبر السياسة فقط.

وصحيح أن المجتمعات العربية اليوم متأثّرة ومأسورة بالماضي، لكن المسألة على وضوحها بقيت محدودة لدى بعض المنشغلين في السياسة الواقعية العربية في سياق محض علماني وبراغماتي يدعو إلى القطيعة مع الماضي في سياق السياسة وإدارة الواقع بأدوات الحاضر والمصالح، وبقي هذا الصوت العلماني الواضح خافتاً لأسباب ازدياد الخطأ شبه العلماني الذي يدّعي نقد الخطاب الديني، لكنه في خطابه يدعو مرة أخرى للاحتكام إلى الفهم الديني حكماً وسلطاناً على السياسة، وهذا أصل العلّة في خطابهم أنهم لا يرفضون الخطاب الديني السياسي في وجوده في الحقل السياسي، إنما يرفضون أسلوبه ويدّعون أن هناك طريقة لتجديده لكي يخدم الواقع،

وهكذا عدنا مرة أخرى إلى استمرار وجود الخطاب الديني السياسي داخل أروقة صناعة القرار السياسي.

(3)

في سياق تعددي وتوسّعي لمدوّنة الفكر التعليمية الدينية والفلسفية، فإن هذه الدعوات قد تخدم هذه المدوّنة دون إقحامها على أنها الحلّ، لأنها ليست مراحلية، ولا يمكن الاعتماد عليها تمهيداً للعلمنة السياسية، فهي تخدم المدوّنة في وجود تصوّرات جديدة إضافية لتفسير التراث، (دون وجود حقّ مصون بالقوة يفرض تصوّراً دون آخر، وخصوصاً أنها تصورات ماورائية وغير خاضعة للعلم الطبيعي التجريبي)، ثم لا يمكن أن تفرض في حقل سياسي وإلا وقعت فيما تزعم انتقاده ونقده، والمسألة أننا اليوم لسنا في حاجة إلى دعاوى تجديد، بحيث إن مدوّنة قراءة التراث وتفكيكه مادياً لم تكن يوماً على عطائها كما حالها اليوم، فانظر مثلاً من بداية القرن العشرين: (**أصول الحكم في الإسلام** لعلي عبد الرازق، **النزعات المادية في التاريخ العربي الإسلامي** لحسين مروّة، **الثابت والمتحوّل** لأدونيس، **الكتاب والقرآن** لمحمد شحرور، **دين السلطان** و**دين الرحمن** لنيازي عزّ الدين، وغيرها الكثير الكثير... مشرقاً ومغرباً). لكنها جميعاً تبقى قراءات إضافية ولا يمكن الانتصار لها سياسياً وإلا وقعنا في العقدة الاستبدادية عينها. وكل ما يمكن فعله هو إتاحة الحرية لتداولها جنب إلى جنب مع الفقه القديم شرط إبعاد سدنة الفقهين القديم والجديد عن ممارسة أدوار تشريعية سياسية تخصّ صناعة أي قرار سياسي في الدولة.

المشكلة ليست فكرية كما يسوّق لها دُعاة الإصلاح الديني، فالعرب اليوم يقدّمون عطاءً فكرياً وقراءات متعددة ومنفتحة وأكثر علمية ومدنية من بدايات النهضة العربية المبتورة، إلا أننا في ردّة لم تكن موجودة يوماً ما؛ فأين العلّة، وكيف تكون العلّة في الفكر ونحن نقدّم هذه النظريات والقراءات المعاصرة لتجديد التراث وتجديد الدين والإصلاح الديني؟ وعلى الرغم من ذلك، فإننا قد ذهبنا في ردّة تاريخية معاصرة لم تمرّ على العرب منذ نبش مقابر الأمويين على يد العبّاسيين؛ والحكاية أن هذا الفكر ليس مسؤولاً عما وصلنا إليه، كما أنه لن يكون الحلّ، لأن الحل ليس فكرياً وليس دينياً، إنما محض سياسي، وأيما فكر ليس له من أقدام على الأرض فإنه يبقى في أرفف المكتبات وأرشيف الذاكرة ويعجز عن المشي خطوة واحدة في أرض الإصلاح، ويبقى الإصلاح في انتظار القرارات السياسية القادرة على صناعة القطيعة السياسية بين صناعة الواقع وبين الارتباط بمؤثرات دينية وتراثية. دون هذا الابتداء، فإن جميع المشاريع الفكرية والثقافية تبقى معطّلة وعاجزة عن التمدد اجتماعياً وعاجزة عن التحول من أفكار في الكتب إلى ثقافات تخصُّ الناس وأخلاقهم وسلوكهم في تعدّدية لا يمكن أن تكون تطوعية ما لم تلزم وتفرض بقوانين تردع من يخترقها.

الغاية العمومية من نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي إشكالية غياب الخطاب الوطني العمومي[1]

(أ)

ما هي الغاية العمومية من نقد الخطاب الديني-السياسي في ظلّ غياب خطاب وطني-عمومي تُستمدّ منه الشرعية السياسية؟ هل نستسلم إلى أن الغاية واحدة عند الأطراف المعنية: الأنظمة السياسية العربية، العلمانيون، مؤسَّسات العموم العربي، والفرديات الذكية؟ إذا اتفقنا -مبدئياً وجدليّاً- أن نجاحَ مشروع نقد الخطاب الديني-السياسي مشروطٌ **بفاعلية نقد مقولاته المتداولة اجتماعياً وغير المحظورة تشريعياً**، فإن هذا الاشتراط بحدّ ذاته يحمّل الأطراف المعنية مسؤولية ابتدائية تتمثّل في نقد الذات وتخليصها من آثار

(1) نقصد بالعموم: هم عموم المواطنين كأفراد أولاً، قبل أي تصنيف اجتماعي يفرّق بينهم، ويؤثّر على فرديتهم في إلحاقهم بجماعة يكتسبون ما تكتسبه ويخسرون ما تخسره؛ وأصلٌ في دلالة العموم أنها مختلفة عن الخصوص لأنها قائمة على المساواة كجزءٍ أساس من حقوق العموم بوصفهم أفراداً، يتمتّع كل فرد بحقوق متساوية مع الآخرين، بينما أصل في الخصوص اقترانه بالتمييز.

المقولات والمنقولات التي يستند إليها الخطاب الديني-السياسي: هكذا لا تكون الأنظمة العربية بمنأى عن هذا النقد، لطالما لا تستند في شرعيتها على **خطاب وطني-عمومي بل تستند على شرعية دينية تجعلها مرتبطة بالخطاب الديني ومن يمثّله من رجال الدين**، ذلك أن الدساتير العربية لا تخلو من ارتباطات عدة بمقولات الخطاب الديني، ممّا يجعلها تحت طائل المساءلة والنقد: (هل تستند هذه الدساتير إلى خطاب وطني عمومي أم أنها متورطة بخطاب ديني سياسي أيضاً؟).

وعلى ذلك، فإن نجاح وفاعلية نقد الخطاب الديني-السياسي تتأثّر بمدى حصر الغاية أو إطلاقها: (أ) فإن كانت الغاية من وراء النقد مؤقّتة ومحصورة في تيارٍ بعينه أو حركات عدة محدّدة، فإن هذا النقد لا يفضي إلى تحصين العموم من أثر وتأثير مقولات الخطاب عند تحقيق غايته المؤقّتة، لطالما لم تشرّع الأنظمة العربية ما يحصّن الدولة ويبنيها على خطاب وطني عمومي: مضمونه يحقق منفعة للفرد وحريته بما يحقق في ارتفاع نسب المنتفعين من الأفراد منفعة عمومية تُعزز من استقرار الدولة، فهو الخطاب الذي يوازن بين مواطني الدولة دون استنادٍ على عرق أو مذهب، ويفصل في شرعيته بين الأجندات العرقية والدينية وبين الشرعية السياسية، بحيث تستمدّ شرعية الخطاب الوطني العمومي من العقد الوطني ورضا العموم، وكلاهما ممثلان ومنعكسان في الدستور العمومي: (دستور العموم)؛ (ب) أما إذا كانت الغاية من وراء النقد دعوة عمومية إلى إصلاح دستوري في اتّجاه دولة العموم أياً كان شكل نظامها السياسي: (ملكي، برلماني، رئاسي...)، فإنها تحقق المنفعة للأطراف جميعاً ولا تستثني في

غايتها أي طرف من النقد، بدءاً بمراجعة مواد الدساتير ومقارنتها وتنقيتها من آثار مقولات الخطاب الديني-السياسي وليس انتهاءً بتحصين الطلاب من استغلالهم دينياً لأغراض سياسية.

قد تكون الغاية السائدة اليوم[1] من وراء النقد مؤقتة، وهو ما يجعلك تشعر باليأس والإحباط، لأن هامش الحرية ليس سوى آلة لأجندة آنية، تخشى زوال الظرف المبرر لها حتى تعود المخاطر إلى ما كانت عليه، وتستمر البيئة العامة حاضنة ومؤهَّلة لتفريغ المزيد من التطرف. وقد تكون الغاية صراعاً بين متنافسين: خطابٌ موالٍ وآخر مُعارض، ونحن هنا حريصون على عدم التورط بهكذا صراعٍ لا يُفضي إلى إصلاحٍ دستوري عمومي بقدر ما يُفضي إلى إعادة ترتيب التحالفات والامتيازات.

ولذلك: فإن طموح الإصلاح السياسي وقدرته في تحقيق محتملاته في التغيير السلمي يقضي بأن تكون **الغاية العمومية من وراء نقد الخطاب الديني-السياسي هو تمكين الخطاب الوطني-العمومي وإحلال الأخير بديلاً شرعياً لدساتير الدول العربية المتأثرة بمقولات الخطاب الديني**، فليست الغاية إنشاء مذهب فقهي جديد، وليست هي في إعادة تأهيل الناس -وحكاية التأهيل هذه لا تخلو من وصاية وغرور ينطلق من جانبٍ يزعمُ في نفسه امتلاك الحقيقة ويزعمُ في الناس/الآخرين أنهم دون الأهلية- وليست في إصلاح ثقافي أو في التربية والتعليم كخطوة أساسية يعقبها خطوات

(1) الإشارة التوثيقية إلى الحالة النقدية الإعلامية للخطاب الديني-السياسي التي انتشرت عبر مجموعة من القنوات العربية الرسمية والخاصة، بعد سقوط حركة الإخوان المسلمين في حكم مصر 3-7-2013.

تشريعية، إنما هو هدف مدنيٌّ يتمثل في المدنية السياسية-العلمية؛ وكل هدفٍ لا يتبنّى الغاية العامة من نقد الخطاب الديني-السياسي فإن مآله إلى تضخيم الخطاب وزيادة تأزيمه، لأنه يصبح جزءاً من الخطاب الديني ويبتعد عن الخطاب الوطني العمومي.

ولذلك، إن فاعلية نقد الخطاب تكمنُ في تحقيق الغاية العامة من وراء نقد المقولات الجامعة بين الدين والدولة، المقولات والتصورات التي تمكنت من نفوس الناس، واحتواها الضمير الفردي في ظلّ تغاضي الدساتير والتشريعات عنها، فوضعته تحت امتحانٍ عسيرٍ: بين مقولات الدولة المعاصرة ومنقولاتها العملية والعلمية الغربية ومتطلّبات الواقع، وبين ما يتعارض مع مقولات الخطاب الديني المتغلغلة في التعليم والإعلام والحياة الاجتماعية بانتشارٍ واسعٍ يجعلها جزءاً من واقعٍ تائهٍ فيما يكبّله للاستفادة من قدراته وعلاقاته وقدرات مكوناته، حتى أنك لا تغلب أن ترى الناس في علاقاتهم الاجتماعية يتورّطون بالتكفير وبالتصنيف تأثراً بمقولات الخطاب الديني وهم أنفسهم يستنكرون حركات التكفير، لكنهم لا يشعرون بهذا التعارض المزعج بين استنكار الفعل وتبنّيه في آن معاً.

(ب)

هل دساتير الأنظمة العربية وأعرافها السياسية المستحدثة من وقائع ممارستها منذ نشأتها، حديثاً، خاليةٌ من مقولات الخطاب الديني-السياسي على مستوى التشريعات والقوانين، وما يتوافق أو يبرّر أو يتماهى مع مقولات الخطاب؟ فإنْ كان الخطاب الوطني العمومي - الذي نشأ عشية النشوء القومي للدول العربية - قد غاب

ولم يتزامن مع واقع ما بعد الاستقلال عن الدولة العثمانية، كأن السبب في نشأته لم يتعدّى حدود الاستقلال، حتى أصبح الخطاب الوطني العمومي نفسه وسواساً وهاجساً في مرحلة التأسيس، والمخاوف الناشئة بسبب قوة الخطاب الوطني العمومي الذي خبرتُهُ المجموعات العربية حينما قبضت على السلطة وأسَّست النواة الأولى للدول العربية المستقلة، وأدركت قوته في تحريك الجماهير، فعملت على طمسه وتأجيل مشروع دولة العموم لمصلحة دولة الفئة الغلبة، وهو ما جعلها تعتمد على خطاب ديني-سياسي أو ديني-قومي يثبّت بقاءها دون تداولية عمومية أو يثبّت وجودها عبر شرعية دينية أو قومية نخبوية وليس عبر شرعية العموم، ممّا أهّل لها إبعاد العموم وسحب الشرعية منهم بوصفهم مالكي العقد العمومي مع السلطة داخل الدولة. ولذلك، إن الواقع ومآلات غياب الخطاب الوطني أدّت إلى تورّم الخطاب الديني-السياسي داخل تلك الأنظمة والانشقاق عنها، وهو ما يضعها اليوم أمام ضرورة إنشاء الخطاب الوطني العمومي القادر على مواجهة الفئوية بعد أن أودت الفئوية في مراحل عدة إلى سقوط الأنظمة التي فصّلت دولاً على مقاسها، فكان أن وجدنا كارثية سقوط الدولة مع سقوط السلطة فيها؛ ولعلّ تفكيك هذا التساؤل من أولويات البروتستانت العربي السياسي/ حركة العموم العربي: الاحتجاج على احتكار فهم الدين وخصوصيته الفردية، الاحتجاج على احتكار السياسة وتلبيسها بالدين، تداوليات السلطات، إعادة ضبط مفاهيم الأخلاق وربطها بالعلاقات الاجتماعية وتحرير حرية الفرد الشخصية من مفهوم الأخلاق الاجتماعية.

* * *

إن فاعلية نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي بالتأثير إيجاباً على الواقع تشترط الشرعية الواقعية، بحيث يكون النقد موجّهاً إلى صانع القرارات السياسية والتشريعات السياسية، لأن الإصلاح السياسي هو الأصل، ودونه لا جدوى من الإصلاحات الأخرى إذا بقي المرجع الدستوري يحمل بذور العلّة في تقمّص الدولة باسم الدين، ولأن الشرعية الواقعية تستند إلى (أ) قوة النظام السياسي تمكيناً، (ب) رضا الناس عن التشريع والتنفيذ.

وعليه، لا بدّ أن يكون النقد بلغة الناس والتداول، وأن يتحول هذا الموضوع إلى مادة حوارية على القنوات الفضائية وقنوات اليوتيوب - **هل يُسمح لخطاب وطني-مدني أن يخرج على الناس عبر القنوات الفضائية واليوتيوبية في حلقات يُمارس فيها النقدُ (جدلياتِ السياسة والدين والأخلاق) وصولاً إلى نقد مقولات الخطاب الديني علانية لدى الأطراف جميعاً** - وليس حصرها فقط في تيار مغضوب عليه في وقتٍ معيّنٍ تبعاً لأجندات دول إقليمية أو دولية، ومناقشة مدى انتشار هذه المقولات واستفحالها في وعي الناس إلى أزمة فردية وجماعية، ومدى ارتباط الأنظمة والناس بها، ممّا يعطّل مصالحهم ويجرح استقلالهم الوطني ويسهّل استغلالهم الإنساني؟

* * *

إنك لا تعدم إن ناقشت مقولات: (الإخوان، القاعدة، النصرة، دولة الإسلام في العراق والشام وغيرهم. . .) من حركات التطرف الدينية-السياسية أن تجدها مقبولة لدى الناس، دون أن يدركون أنها هي المقولات نفسها التي يلجأ إليها التطرّفُ.

من المسوؤل عن هذه التربة العربية القابلة للتطرف الديني؟

كيف ترفض أكثريات العموم العربي الحركات الدينية-السياسية المتطرفة بينما هي متورطة وتقبل مقولات دينية هي عينها التي يستند إليها التطرف الديني-السياسي؟

هذه الأسئلة الفجّة عليكَ أن تواجه بها العموم والسلطة معاً! عليكَ أن تصدم وعيهم المبرمج/المزدوج: كيف ترفضون الحركة الفلانية بسبب مخاطر مقولاتها، بينما أنتم تملكون المقولات عينها!!

(ج)

تتمحور أهم مقولات الخطاب الديني-السياسي في حقل السياسة والوصاية على الإنسان واستلاب حريته، كمقولات: **(الحاكمية للّه**[1]، **الإسلام دين ودولة**[2]، **تطبيق الشريعة**

---

(1) يقدّم سيد قطب (1906-1966) مفهومه عن الحاكمية في كتابه **معالم على الطريق**، ط 6، دار الشروق:

«إن العالم اليوم كلّه يعيش في جاهلية (. . .) وهذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان اللّه في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية، وهي الحاكمية (. . .) إنها تستند إلى الحاكمية للبشر»، ص 8.

«لا حاكمية إلا للّه، لا شريعة إلا من عند اللّه»، ص 25.

«كذلك ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة - حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون! يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو «أولاً» إقرار عقيدة «لا إله إلا اللّه» بمدلولها الحقيقي، وهو ردّ الحاكمية للّه في أمرهم كلّه، وطرد المعتدين على سلطان اللّه بادّعاء هذا الحقّ لأنفسهم، إقرارهم في =

الإسلامية، فساد الإنسان وتأثيمه، الفرقة الناجية، إقامة الخلافة الدينية، ومقولات أخرى تسعى إلى أسلمة المنظومات الغربية كمقولة الديمُقراطية هي الشورى)، وجميع مقولات وأفعال هذا الخطاب تخلط بين المجالين السياسي والديني، بين (المتقلّب والثابت)، فتضييق الممكن السياسي ومحتملاته حينما تضعه في قوالب نهائية مرتبطة بالثبات، وهو ما لا يتحمّله العمل السياسي القائم على التقلّب والتغير والخطأ والصواب، فإما أن ينكسر القالب انتصاراً للواقعي والمادي والطبيعي على القالب اللاواقعي وإما تفشل السياسة في نتائجها التي يُرتجى من ورائها خدمة الإنسان ومصالحه. وهي مقولات مبتورة وانتقائية من تفسيرات أو تأويلات تخصّ حالات معيّنة مكانية وزمانية، وبعضها يفتقد إلى الثبوتية التاريخية قبل اعتماد وقوعها تاريخياً، وأخرى مختلقة تدمج الحاضر بالماضي، وتشوّه كلاهما، فكلا (المنقول والمختلق) لا يملك سنداً وحجّةً قطعيةً من مصادرهم؛ لكنّ المسألة أنها مقولات متغلغلة في الضمير

= ضمائرهم وشعائرهم، وإقرارها في أوضاعهم وواقعهم... ولتكن هذه القضية في أساس دعوة الناس إلى الإسلام أول مرة... فإذا دخل في هذا الدين بمفهومه الأصيل عصبة من الناس فهذه العصبة هي التي يطلق عليها اسم المجتمع المسلم»، ص 35-36.

(2) لعلّ مؤسّس حركة «الإخوان المسلمون» حسن البنّا (1906-1949) من أوائل من ابتدع هذه المقولة فيما أسماه: الأصول العشرون في رسالة التعاليم، فقد ورد في الأصل الأوّل: «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمّة، وهو خلق وقوّة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء وهو مادّة وثروة أو كسبٌ وغنى، وهو جهادٌ ودعوةٌ أو جيشٌ وفكرةٌ...».

الفردي بسبب القنوات الرسمية التي تتحمّل مسؤولية في تنقية خطابها الرسمي من هذه المقولات وما يُبرّر ويسمح بوجودها، وهو ما يضع الفرد في حالة تناقض-مزدوج، بين رغبته بالاستقرار والانتماء إلى الدولة وبين ضميره المُتلاعب به بافتراضات تعارض ذاك الانتماء، بيد أن الإنسان العربي لم تُهيَّأ له الثقافة والمعلومات والمعرفة كما هو حالها اليوم في المشاع الفضائي، وتبقى في طور التشكّل: مسألة نقل نتائج بروتستانت الدين في قراءة الخطاب الديني وتفكيك مقولات دعاته المستغلّين من الفضاء والمدوّنات والقنوات الفكرية إلى البرلمانات والمجالس التشريعية وأماكن صناعة القرارات السياسية، لأن الإصلاح لا يمكن أن يتمّ دون إقناع صانع القرار بتبنّيه على مستوى صناعة القرارات المغايرة.

(د)

المعضلة العربية أن هذه العموميات الاحتجاجية المتنامية (على سلطة الوصاية وسلطة استغلال قراءة الدين) والمطالبة بخطاب وطني عمومي التي تزداد يوماً بعد يومٍ في الوعي الوطني الانتمائي أنها تواجه أنظمة سياسية لا يعنيها تفكيك الخطاب الديني-السياسي ونقد مقولاته وتنقية خطابها الخاص منه، إلا في معارك مؤقتة ضدّ فصيل أو آخر، وتفكيك ذي غايات سياسية مؤقتة لا يصل إلى تفكيك مجمل المقولات وإحلالها بخطاب وطني عمومي. ويأتي تجنب تفكيك الخطاب برمّته والانفصال النهائي عنه لأنه يؤثر على باقي الفصائل التي ما زالت ترتبط بهدنة أو حليفة للأنظمة؛ كما تخشى هذه الأنظمة إلغاء هذا الخطاب برمّته ونقد مقولاته لأنها لم تتخلّص

منه بعد في ظلّ غياب خطاب وطني مكين، علماً بأن نقدَ مقولاته هو أيضاً نقدٌ لما تستند إليه الأنظمة نفسها، لطالما وضعت شرعيتها السياسية في الخطاب الديني وشيءٍ من مقولاته: رجال الدين بوصفهم على الظنّ يمثّلون الشريعة مصدر السلطة والنظام، هكذا يكون أساس الخطاب الديني-السياسي أن رجال الدين هم مصدر السلطات إلى جانب القوة، ولا تستند هذه الأنظمة كلياً على الخطاب الوطني العمومي، الذي على رأس مقولات خطابه: (العمومُ/ المواطنون هم مصدرُ السلطات إلى جانب القوة).

شرعية النظام السياسي (تُستمدّ من القوة ورضا العموم)، وهذه الشرعية المغيّبة هي الضامنة لوقف استغلال الديني-السياسي لأجل إضفاء الشرعية السياسية، فإذا ما التزمت الأنظمة السياسية بخطاب عمومي سقطت كبرى حجج الخطاب الديني-السياسي في ادّعاءاتها أنها أَولَى بالشرعية وبالتمثيل السياسي من الساسة المدنيين.

* * *

نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي

أصلٌ في نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي أن يكون مستنداً إلى المصادر نفسها التي تبررها وتُنتقى منها؛ وأن لا يُكتفى بهذا الجانب التربوي/التعليمي، فهو على قيمته إلا أن أهميته لا تُنتج إذا لم يتزامن معه جانب تشريعي تنفيذي يُفضي بالناس، ويحسم أمر حيرتهم بين الانتماء إلى الدولة أو الانتماء إلى خطاب ديني يستغلّ عقيدتهم وإيمانهم الصادق. ومن هنا، إن دور السلطة لا يتوقف عند سنّ التشريعات التي تجرّم التكفير والتحريض والفئوية، بل الإصرار على تنفيذ التشريعات المحصّنة لقوة الدولة، وأنها المرجع الانتمائي والتشريعي والتنفيذي، وذلك يتم بإلغاء أي مواد قانونية تمنح الإقصائيين بطريقة أو أخرى ذريعة التصفية الجسدية على سبيل الاختلاف العقدي أو تبيح قتل المختلف. وأنتَ حينما ترجع إلى كتب هؤلاء الأدعياء المؤثّرين على الواقع والذين كان لهم بداية التأثير الفعلي، لتجدها كتباً محض انشائية استرسالية لا تستند إلى المتن ونصوصه وتؤوّل وقائع الرعيل الأول أو تتجاوزها نهائياً، ولكَ تمثيلاً أن تتطلع على مجموعة رسائل حسن البنّا أو أكثرها شهرة «رسالة التعاليم»، والتي تضمّ ما يُسمّى «الأصول العشرون» للمسلمين، أو مؤلَّف سيد قطب **معالم على الطريق**، أو كتابات

ولقاءات يوسف القرضاوي، أو كتابات راشد الغنّوشي عن الديمُقراطية وحقوق الإنسان، وجميعها تعتمد على إنشاء واسترسال يطغى عليه التقرير والقطعية دون إسناد، فلا سياق من براهين من المتن ونصوصه والوقائع الأولى، بل مجرد نتائج خالية من الأسباب وتقريرات خالية من الحجج يريد فرضها أو يقدّمها على أنّها معلومة ومتّفق عليها، وأخرى لا ترعوي قصاً ولصقاً كيفما اتّفق لها هواها.

ولك تمثيلاً: في هذا التهويل والإنشاء، حينما تجد راشد الغنّوشي يماثل الشورى بالديمُقراطية، وهي اللفظة التي ذكرت مرة بتصريفها: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وأخرى بتصريف آخر ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، فيتجاوز القراءة اللغوية والوقائعية للآيتين، ويبني في إنشاء استرسالي ما يحلو له لإقرار التشابه بين المنظومة الديمُقراطية والشورى؛ ولنا موضوع في نقد مقولة تماثل الشورى مع الديمُقراطية في هذا المتن، ونقد اعتبارها نظام حكم بينما مدلولها اللغوي والواقعي المادي يؤكّد أنها على عكس مفهوم نظام الحكم أو (آلية نقل السلطة)، فهي أوضحت حينها ابتعاد الوحي عن تسمية من يخلف النبي في رعاية أتباع الكيان الذي أسّسه، وترك مسألة الولاية السياسية/الأمر شورى بين أصحاب النبي العربي، كما سوف يأتي توضيحه لاحقاً.

وأصلٌ في نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي أن يكون موجّهاً لصنّاع القرار السياسي ومسؤولي السلطة، وتزامناً يوجّه للعموم، لعلّهم يضغطون باتجاه تشريعات تضمن حقوقهم وحرياتهم وتستعيد شرعية الفرد بوصفه المؤسِّس الفعلي للكيان؛ وفي دول لا تخضع سلطاتها لمبدأ الناس مصدر السلطات -إلا على مستوى رضا

الناس عن منافع التشريع في حسابات صانع القرار- فإن الأولوية في مشروع الإصلاح هو توجيه نقد الخطاب أو نقد النقد لصنّاع القرار السياسي؛ فهو المعوَّل عليه في إحداث تغييرات جذرية في هذه الأنظمة والمجتمعات المتأثّرة برجال الدين تأثّراً نفسياً وحياتياً.

* * *

ينتمي الخطاب الديني ومقولاته ومنقولاته إلى مدونات انتقائية مختلقة تفسيرية وتأويلية قديمة، وهو بذلك ينتمي إلى ما قبل العصر، وهذا انتماءٌ مجازي، فأنتَ إذا تركتَ الواقع وقعتَ في الفراغ، وأياً كان مسمّاه يبقى افتراضاً، فالماضي ليس موجوداً الآن كي تنتمي إليه، وهو ما يُعاب على الخطاب الديني ويستحيل معالجة عثراته كونه (لا ينتمي)؛ قد تبدو حالة اللاانتماء موقفاً من الحاضر، لكنها ليست موقفاً بقدر ما هي تيهٌ وتضليلٌ: تيهٌ للتابعين غير العارفين، وتضليلٌ من المتبوعين المفتونين بأنفسهم والمدركين لفساد خطابهم، لكنهم يستغلّون التابعين بما قد يرتدّ عليهم: منفعة، نفوذ، مال وشهوات.

وهكذا تيهٌ لا يمكن إصلاحه أو تجديده، فما يمكن فعله هو إعادته إلى الحاضر عبر (التخلّي عن الخطاب): ما الذي يتبقّى من الخطاب الديني إذا عاد هؤلاء إلى الواقع العلمي المادي وتنازلوا عن أهداف الخطاب؟!

* * *

1. نقد مقولة: (الحاكمية للّه)

(أ)

ليس جديداً تفكيك استغلال المقولة في الخطاب الديني-السياسي، ولعلّنا إذا أردنا أن نضيف - هاهُنا - فإننا نربط بين نقد المقولة وحتمية الفصل بين الدين والسياسة، كما يمكن التأكيد على هذا الفصل عبر قراءة الوقائع السياسية عند الرعيل الأول: (**صلح الحديبية، حروب الردّة، الفتنة الكبرى، واقعة الخوارج**)[1]؛ فأنت تبتعد عن جوهر النقد إذا لم تربط نقد المقولة بالغاية العمومية لتمكين خطاب عمومي مدني يفصل بين الدين والسياسة؛ وهو ما يمكن رصده وإثباته حال تفكيك مقولات الخطاب، والتي ترتبط جميعاً بكونها تجمع بين الدين والسياسة والدولة وتنزع عن الإنسان حريته، قبل أي شروحات أو تفصيل؛ فمقولة ومنقولة (الحاكمية للّه) تأتي على رأس الخطاب الديني-السياسي بطريقة معلنة أو مضمورة، وضمن أي خطاب ديني يدّعي اعتداله اجتماعياً وابتعاده عن السياسة

---

(1) تمّ إدراج موجز عن بعض الوقائع المادية الأوّلى في التاريخ العربي الإسلامي في آخر الكتاب.

بطرق غير مباشرة لأن وجود الخطاب بحدّ ذاته هو استغلال لقيم الدين في الصراع السياسي.

تتمثل (الحاكمية للّه) على الأرض -في زعمهم- في شخص (رجل الدين) الذي يدّعي من عنده تمثيل الدين، ولذلك كان إصرارنا على التأكيد أن (الدين كلّه للّه) مفهومٌ يقوم على رفض وعدم جواز تمثيل الدين من أي أحدٍ، وأن أساس الفتنة حينما يظنّ المرء بنفسه أنه ممثّلٌ عن الدين.

فكرة (الحاكمية للّه) المستغلة سياسياً، قائمة على رفض الحاكم/ولي الأمر/السلطات الثلاثة، وهي دعوة أقرب إلى الدعوة إلى الفوضى، وأنت لا تستطيع أن تفهمها جيداً إذا لم تضعها في هذا الإطار: (الفوضى التّامة). وليس جدلية الفوضى والنظام وتعاقبهما على أن التوافق والتبادل والتلاحم والتعارض بينهما سنّة من سنن الحياة، بل الفوضى التامة المفردة، بحيث غياب السلطة وتدميرها تماماً: (ثم إحلال النظام المجرّد) من أصحاب الدعوة التدميرية.

وهي دعوة تُردّ عليهم: فمن حجّتهم أدينهم. وإذا كانت دعوة الحاكمية للّه مقيَّدة بتفويض للإنسان بخلافة الأرض، فإن الدولة محل هذا التفويض، لأن الدولةَ كُلٌّ وليست استثناء. فهي: (النظام، السلطة، الناس بكل مكوناتهم، الإقليم، والحاصلة على الاعتراف الدولي بها)، وهو ما يعارض دعوة الخطاب الديني الانفصالية، **أما إذا كانت فكرة الحاكمية للّه مطلقة في الدنيا، وليس لها تكليف وليس لها تفويض: فعلى ماذا تستندون في دعوتكم لتمثيل الدعوة والمطالبة بشرعية سياسية هي بحدّ ذاتها ضدّ دعوتكم في الحاكمية؟**

(ب)

تحتل مقولات الخطاب الديني-السياسي بصيغة أو أخرى الدساتير العربية، ولها على الأرض من ينفّذها كما هي أو يزيد عليها من عنده، أو يستغلّ عدم تجريمه تشريعاً وتنفيذاً في ممارسة لعبة استغلال إيمان الناس وتحويره لقضايا سياسية فئوية. . .

فالحاكمية للّه مسألة حتى على مستوى بداية الدين ونشأته لا تنفَّذ إلا عبر ممثّلين، وكل تشريع يُفضي إلى صالح الدولة والكيان، وإن لم يكن منصوصاً عليه في المتون القديمة، فإنه لا يكون ضدّ الدين، ونحن حينما نؤيد التصور الذي يفضي أن أصلاً في الدين سعادةُ الإنسان وتحريرُه من عبادة الإنسان ومن كهنوت السياسة حينما تقدس حكامها، وأساسٌ بالضرورة إزاحة رجال الدين ومحاربة استغلال الدين في معاملات الناس، لوصلنا إلى قناعة واقعية أن التشريعات الإنسانية المدنية المعاصرة لا تجرح في نصوصها مقاصد الدين العامة. هكذا تأتي التشريعات لأجل الفصل بين السياسة والدين، وترفع من قيمة الإنسان ورشده وسلامة عقله، وترفع عنه الوصاية ولا تبيح استغلال أحد لأحد تحت حجج دينية سياسية.

(ج)

ليست الحاكمية فكرة وحجّة استغلالية حديثة أخرجها سيد قطب من هلوساته ولم يعرفها التاريخ، بل أخرجها من صناديق التراث ودهاليزه وجحوره ودمائه، وهي من أحلك وأخطر مراحل التراث المؤثّرة في تاريخنا برغبتنا وإرادتنا، والتي لم نتبرّأ من قراءاتها على أحداث حدثت تحت تأثيرات أطراف أرادت أن تجمع استغلالاً

وتخلط بين الدين والسياسة، ولم نفصل في قراءاتنا لتلك الأحداث بعين فاصلة بين الدين والدولة. وهكذا نفهم أكثر دعوة الخارجين على الخليفة أبي بكر الصدّيق: حيث رددوا بطريقة أو أخرى مضمون (الحاكمية للّه)، فهم لم يرفضوا جزءاً من الدين، بل رفضوا الدولة، رفضوا مركزية الخليفة، وهذا نموذجٌ واضحٌ من التاريخ يظهر فداحة التورّط بالخلط والجمع بين الدين والدولة؛ ومنطقهم استغلال الدين لأجل انشقاق سياسي عن المركز، لطالما في زعمهم لم يرد في المتن ما يأمر دفع الزكاة للخليفة، ولم يرد في المتن سلطة للخليفة عليهم؛ هذا أساس الصراع بين استغلال الدين لهدف انشقاق سياسي؛ والذي حدث أن الخليفة انتصر لمركزية الدولة، انتصر لضرورة الفصل بين الدين والدولة، انتصر لمبدأ عدم استغلال الدين في الصراعات السياسية.

(د)

تلقّى موضوع (ميثاق الدين للّه[1]) - الذي وضعناه في بداية المتن الأول - إلى مجموعة تأييدات وانتقادات: منها زبدٌ، وأخرى محلّ استفسار أو استنكار لِما يخالف أصحاب تلك الانتقادات، وما تآلفوه وحُفر في وجدانهم على أنه الصواب، وسيق إليهم على أنه الحقيقة الدينية المطلقة، وهو محض افتراض مغرور؛ فكان واضحاً أنهم في سبيل معارضة مفهوم (الدين للّه) لأنه يسحب السلطة التي

---

(1) نُشر موجزاً في المجلّة الثقافية - **صحيفة الجزيرة** السعودية، عدد 434 بتاريخ 12/ 4/ 2014، وكنت قد نشرتُ في موسمي 2014/ 2015 موضوعات الكتاب بإيجاز يقتضيه النشر.

يختلقونها لأنفسهم ولأدعيائهم؛ فكان الاتّكاء على نقد (الوطن للجميع)، والادّعاء بفداحة هذا القول أو فداحة تطبيقه أو قيامه واقعاً، والأصل على المقتضى في السياق: (أنّ الوطن للّه أيضاً)، وهي كلمة حقٍّ يُراد بها باطل، فما اختلفت حجّتهم عن الحجّة التي اختلقها الخارجون على الإمام علي: (الحكم للّه وليس لك يا علي)؛ ولكن ماذا بعد الإقرار أن الوطن للّه والحكم للّه؟ لمن تكون الملكية في الأرض؟ لمن يكون الحكم/الحاكمية؟ لقد بدأ الانشقاق عن الدولة عندما ظهر من يريد أن يمثل الدين بنفسه بعيداً من الدولة، فرفض دفع الزكاة إلى الدولة ولم يرفض الزكاة كوظيفة دينية فردية: (هل لاحظت الانشقاق والردّة عن الدولة كيف تكون وتحت أي منطلقات؟ إنها منطلقات دينية يتذرع بها المنشق تحت حجج دينية واعتراضية على من يمثل الدنيا).

الحقُّ أن الإيمانَ يأخذُكَ على الاقتضاء للإيمان بأن كل شيءٍ للّه، وعلى الرغم من ذلك: فأنتَ لا تُفصح عن الإيمان والإقرار في معرض حديثك أو فعلك عن الملكيات: (سيارة من هذه؟ أرض من؟ منزلُ من؟ شركة من؟) وهكذا دواليك في جميع الملكيات، وإذا ما ذهبنا منحى القائلين برفض عبارة (الوطن للجميع) والاكتفاء فقط بأن (الوطن للّه)، فإن في ذلك إباحة لحرمات اللّه في الأرض، لانتهاك أصل في الخلافة والملكية والتمكين وهي من سنن اللّه في خلقه. . . (الدين للّه فقط، الوطن للّه والجميع).

الأصل في العبارة عندي، والتي صيغت على مبدأ الاقتضاء: أن الدين للّه (فقط) وليس ملكية لأحد، بل مشاع والناس فيه سواسية لا تمثيل ولا وكالة، (آتيه فرداً). وكذلك الوطن للّه (إيماناً فردياً

وتعبّدياً) لكن التكليف محله السلطة في الوطن، والتكليف وقع من مالك الأرض إلى الإنسان، فهو الذي وكّلَ الإنسان، وكلّفه الأرض: عمارتها وبناؤها.

(**لا حُكْمَ إلاَّ للّهِ وَلَيْسَ لَكَ يَا عَلِي**)[1]، قولُ حقّ يُراد به باطل، حقٌّ في شكله على اقتضاءات الإيمان، باطلٌ في مضمونه ومقتضاه ومراميه؛ فكل من يرفض أن يكون (الوطن للجميع: جميع أبنائه/المواطنين) فإنما يريد أن ينشق عن الدولة وأن يختزل الوطن في انشقاقه، تحت ادّعاءات الحاكمية للّه، وحصر تمثيل الدين والدنيا في شخصه دون السلطة الضامنة الواقعية للحاكمية وبقية مكوّنات الدولة.

* * *

(1) الإشارة للعبارة التي أعلنتها طائفة من أتباع الإمام علي حينما رفضت واقعة التحكيم بين عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري، وتنسب أيضاً إلى عبد الرحمن بن ملجم عند قتله علياً.

2. نقد مقولة: (الإسلام دين ودولة)

(أ)

إن كانت المقولة الكبرى: (الحاكمية للّه) مقولة لها جذور تاريخية بدأت منذ الانشقاق الديني-السياسي عن الكيان السياسي الأول في أحداث (الردّة السياسية، الفتنة الكبرى، الخوارج) والتمعّن فيها يدلل أكثر على أن الإسلام كرسالة دينية جاء ليخلع القدسية عن الحاكم ويسحب منه قدسية الدين واستغلاله ويعيده إلى إنسانيته ودنيويته، أما مقولة: (الإسلام دين ودولة) فإنها مستحدثة بعد سقوط الدولة العثمانية[1]، إذ إن وقائع العهدين النبوي والراشدي لا تكشف عن خلط أو جمع بين الديني والكيان السياسي، كما حالها اليوم في الخطاب الديني-السياسي، وإن كان ثمّة أدلة موجودة وقاطعة في المتن فما كنا لنراهم يتخبّطون في استنتاجات وتأويلات تاريخية لتلبيس الدنيوي لباس الديني، وهذا اللبسُ من الخطورة أنه يحاكم التاريخ، بل يحاكم أيضاً إيمان وتقوى ممثّلي أحداثه حينما يخلط بين أعمالهم السياسية إلى جانب صفوة إيمانهم.

---

(1) الأصل الأول من الأصول العشرين الذي وضعه حسن البنّا في رسالة التعاليم، وهو من أوائل من ردّد هذه المقولة وأسّس لها، بمعية عبارة (القرآن دستورنا).

تأتي مقولة (الإسلام دين ودولة) كوسيلة اتّقائية وسياسية: بحيث الابتعاد عن الهدف العام من ورائها، وهو: (الدولة الدينية/ الخلافة/ الإكليروس/ سلطة رجال الدين/ محاربة العلمانية/ الجمع بين الدين والسياسة)؛ وهي مقولة لا تستند إلى المتن القرآني[1]، وليس لها في الوقائع الأولى حجّة حاسمة، إلا إذا اعتبرنا أن وجود الكيان السياسي الذي أسّسه المسلمون الأوائل هو جزءٌ من الدين، أي أن الإسلام/ الدين هو المؤسِّس وليس المسلمون، وأن التأسيس الذي تمّ على يد أفرادٍ لم يكن بصفتهم الإنسانية الدنيوية، بل بصفتهم يمثّلون الدين/ المقدّس، ويطبّقون تعاليمه ويحصلون من وراء ذاك التمثيل على بركة الدين، وهو القول الذي سوف نعارضه في هذا المقام، فثمّة فرق كبير بين قولنا: (الإسلام دين ودولة)، وبين قولنا: (تاريخ الإسلام دين ودولة)، فهذا قول يدّعي أن الدينَ أسّس الدولة، وذاك قول يستند إلى واقع تاريخي بوجود الدولة/ الكيان السياسي إلى جانب الدين؛ فإلى أي العبارتين تأخذنا قراءة وقائع الرعيل الأول،

---

(1) ماذا يعني وجود شبه أدلة انتقائية يعملون على تأويلها ويرجعون إليها، ووجود أدلة انتقائية نرجع إليها؟ ألا يدلّ ذلك بطريقة أو أخرى على وجود مرجعيتين في تاريخ واحد، ولا يكون حلاً لهذا التعارض والتضاد إلا بالاعتراف بوجود مرجعية سياسية وأخرى دينية، فبينما نقرّ نحن بوجود مرجعية متعلّقة بالدين (كالوحي والنبوة والرسالة والمتن القرآني ونصوصه، والطقوس والشعائر)، وما يرتبط ذلك بحرية الإيمان وممارسة شعائره على مستوى الأفراد إلى جانب إقرارنا بوجود مرجعية سياسية دنيوية عملت لأجل انتصار الدعوة الدينية وحماية المتدينين وإباحة حرية المعتقد، فإننا نجد الطرف الأول يقرّ بمرجعية دينية وينكر وجود مرجعية أخرى إلى جوارها، ممّا لا يستقيم معه قراءة المتن والوقائع الأولى.

وهي الوقائع التي يستند عليها الخطاب الديني-السياسي بطريقة يتجاوز فيها عن الدنيوي في الوقائع الأولى ويلحقها عمداً بالدين؟ فالأصل في المحاججة أن نأخذ من الخطاب الديني أهم ما لديه من حججٍ يستخدمها في تثبيت ما ذهب إليه: (أن الإسلام دين ودولة) على دلالة الجمع بينهما تحت مظلة الدين ومن يمثلون الدين، وهو ما يمكن تفكيكه كحجّة تاريخية على الفصل بين الديني والسياسي عند قراءة وقائع الرعيل الأول دون إسقاطات وتأويلات.

(ب)

تدلّ مقولات الخطاب الديني-السياسي الرئيسة إلى مضمون يضع الفكر فوق الواقع، والقيم التصورية لهؤلاء الأدعياء فوق واقعية ومادية الدولة؛ (يعني: الداعية يرى نفسه فوق الدولة لأنه يحمل دعوة دينية، والدين فوق الدولة)، وهنا نقطة خطيرة جداً، لا بدّ من توضيحها بصياغات عدة:

حينما يكون إيمانك أن المعتقد والديانة مسألة محض فردية، وحالة خشوع بين الإنسان ومعتقده، وأن هذا الإيمان مسألة حرية شخصية، وأنكَ تنتمي إلى دولة تَمنعُ استغلال الدين ولا تسمح بين مواطنيها من يدعي أن للدين ممثّلين، حينذاك لا يكون الإيمان بأنّ الدين فوق الدولة معارضة للدولة، بل يعصمها من الاستغلال الديني باسم الأسمى والأنقى، على أن يخلو هذا الاعتقاد من تحميل هذه الفوقانية مسؤولية الدولة وتسييرها؛ فالفوقانية في هذه الحالة تكون على دلالة الفصل التام، لأن قوة الدول وضعفها تتأثر بشروط مادية لا شأن لها بالإيمان والكفر؛ أما إذا كان اعتقادُكَ أن الدينَ فوق الدولة

بدلالة أنه راعي الدولة ومسؤول عنها وعن قوانينها ومكوناتها، فإنكَ تستغلُّ الدين والدولة معاً؛ وهذا مأزق تعريفهم للخلافة: (سياسةُ الدنيا بالدينِ نيابةً عن صاحب الدعوة النبي العربي)، وأنت بذلك لا تضع الدين في مكانه السامي الذي يجب أن ينتمي إليه، إنما تحطّ منه أرضاً وتحمّله مسؤوليات قوة وضعف الدولة، وتَخرجُ منه بنتائج لا يطيق المؤمن الصادق الواعي على حملانها، فنقع في الدائرة الموهومة: (الخطأ في التنفيذ وليس في الفكرة)، وهذا مفاد قولهم حينما يتفلسفون عن ضعف الدول العربية والإسلامية: (نحن لا نطبّق الإسلام؟! أو نحن بعيدون عن الإسلام!). سَلْ هؤلاء الذين يربطون المعتقد بقوة وضعف الدول: هل يعجبهم إسلام حكّام بني أمية والعبّاس وبني أرطغرل عثمان؟! هل طريقة حكمهم هي عين الدين؟ فهؤلاء الخلفاء صنعوا تاريخاً وحضارة وقوة وحكموا أصقاع الأرض، فهل الدين قادهم إلى تلك القوة والسيادة؟ أم الأخذ بالأسباب المادية في العيش والتفوق والقوة؟

ومن هنا، أعود إلى سؤال نقد المقولة: ماذا يعني الإسلام دين ودولة؟ أيهما يحمي الآخر؟ هل هما واحدٌ متّصل أم هما اثنان مختلفان منفصلان؟ هل من خلاف على مستوى الواقع أن الدولة قادرة نظرياً وواقعياً على حماية المتدينين وإباحة حرياتهم الدينية لأنها قائمة واقعاً على الأرض ولها تمثيل دنيوي! فأسباب الحيطة والحذر والاستعداد والضعف والقوة وكل ما هو مادي وسببي يدخل في صميم الواقع المرتبط بالدولة، بينما الدين كمعتقد شخصي ليس مسؤولاً عن هذه التقلبات المادية، فهو معتقد وليس مادة، ولذلك إن القراءة المادية لوقائع الهجرتين: (الحبشة والمدينة) ونتائج معارك

أُحد وحُنين[1] وحصار شعب بني طالب والأحزاب وخطة حفر الخندق وبنود صلح الحديبية، ثم مفاوضات دخول مكّة والعفو العام[2] والأخذ بأسباب القوة والتحوّط والاستعداد، كل هذه التفاصيل تأخذنا أكثر إلى مادية الكيان السياسي، وإلى أنها مسائل متعلّقة بطبيعة في الدنيا وليس طبيعة في الدين، فالدين للّه وهو غير خاضع للهزيمة والنصر. أما إذا عدنا إلى المقولة، وأعدنا صياغتها وقلنا: (تاريخ الإسلام دين ودولة) لابتعدنا عن التناقضات بين واقع التاريخ الإسلامي الأول بوصفه تاريخاً طبيعياً تضمّن رسالة دينية إلى جانب طموح إنساني بتأسيس كيان سياسي يحمي الناس في حقوق معتقدهم، ويخضع هذا الكيان للأسباب المادية، وبين الادّعاء أن الدين والكيان كانا على وحدة واحدة، ممّا يمهّد إلى حالة تقديس الحاكم أو ادّعاء شرعية رجل الدين في الدولة.

(ج)

لم يقدِّم الإسلام بوصفه ديناً نظرية سياسية ألزمت المؤمنين باتّباعها، وأنتَ لن تجد في المتن القرآني، أو فيما ينسب إلى النبي

---

(1) المقولة الجامعة بين الدين والسياسة تُعرِّض الدين لمفهوم واقعي مادي يخصّ الهزيمة والنصر، وهما مسألتان دنيويتان محض ماديتان، فهل يمكن أن يوافق القائل بالجمع بين الدين والسياسة أن الذي هُزم في أُحد كان الدين؟ أيهما الواقع: هل هزم الدين الذي هو جزء من مكونات الدولة؟ أم هزمت السلطة في الدولة بوصفها خاضعة للأسباب المادية وهي جزءٌ من الدولة أيضاً؟

(2) ماذا يقول أصحاب المقولة الجامعة بين الدين والسياسة في وقائع وبنود صلح الحديبية؟ هل كان الصلح بين الإيمان والكفر؟ أم كان الصلح بين كيانيين سياسيين خاضعين للظروف المادية دون تورّط الدين وقيمه في هذه الأمور المادية الدنيوية؟!

العربي من مرويات تحسم شكل ومضمون السياسة الأولى لهذا الكيان على أنها جزءٌ من الدين، وإن كانت الحجج متوفّرة فما كنتَ لتجد القومَ منذ سقوط الخلافة العثمانية مختلفين وعاجزين عن الإثبات حتى يومنا هذا؛ فالقول: (إن الإسلامَ دينٌ ودولةٌ) يستوجبُ وجود شكل ومضمون لهذه الدولة الإسلامية في المتن الإسلامي المقدس، وهو ما يعجز أحد عن الإتيان به، كما أنه قولٌ يجرح الرعيل الأول في فهمهم للمتن الديني ويحمّلهم خلطاً بين تقواهم وهداهم وبين أعمالهم السياسية: وهذا أساس المدخل الذي يعتمده خصوم الخلفاء الأربعة حينما يستغلون أعمالهم السياسية (وهي الخاضعة لميزان الخطأ والصواب)، فيخلطون بين أعمالهم التي تحمل وجهات نظر متعدّدة (ومنها الخطأ) ثم يقومون باستغلال تلك الأخطاء أو التقديرات على أنها أخطاء لمحاكمات تفتيشية في إيمانهم وهداهم[1]، وكل ذلك بسبب الخلط بين الدين والسياسة، وما كان لهذا الباب أن ينفتح إن قرأنا التراث بعين واقعية تفصل ما بين الدين والسياسة. ومرة أخرى نقول: إن كان الإسلام بوصفه ديناً قدّم شكلاً ومضموناً لكان حرياً بهذين أن يكونا واضحين وظاهرين في وقائع انتقال السلطة السياسية بين خلفاء الرعيل الأول، ولم نكن لنرى نزاعاً على انتقال الأمر بينهم في طريقة نقل السلطة؛ فالمتن لم

(1) الفصل بين الدين والسياسة في قراءة أحداث ووقائع الرعيل الأول يعطي الإجابات المادية على قرارات حروب الردّة، واختلاف الرأي حولها، أو يلغي اللغط حول مقتل مالك بن نويرة وقصّته مع خالد بن الوليد، بل يمكن حتى إعادة قراءة تاريخ الحجّاج بن يوسف الثقفي من منطلق محض سياسي وعدم الزجّ والخلط بين فنون وقدرات إدارته السياسية وبين مسائل التقوى الدينية والإيمان.

يقدِّم لهم نظرية دينية في نقل السلطة، وهو عينه معنى الآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وذلك يؤكد ابتعاد المتن ونصوصه عن التسمية أو وضع نموذج ديني لنقل السلطة، و(لأن) طريقة نقل السلطة هي من أُسُس أشكال ومضامين الكيانات السياسية والدول، وخلو أي فكرٍ منها يبعده عن كونه قدّم نظرية في الدولة، فإن هذه الآية تحديداً وخلو الوقائع من تماثل طريقة نقل للسلطة واحدة يؤكد على استقلال السياسة والأمر عن كونهما مسألتين دينيتين.

(د)

تشير الوقائع إلى أن الإسلام بوصفه ديناً لم يقدّم نظرية وآلية لنقل السلطة[1] وما يترتب على ذلك من أعمال هي مبادئ وأُسُس الكيانات السياسية، فكيف يفسّر ويدافع أصحاب الخطاب الديني عن مقولتهم (إن الإسلام دين ودولة) ونحن في معرض قراءة **أحداث السقيفة**[2]، وكيف آلت المفاوضات بين المهاجرين والأنصار، حتى انتهى الأمر إلى خلافة أبي بكر الصدّيق، مع ظهور معارضة متعددة: (بني هاشم، الأنصار، بعض كبار الصحابة)، وهذا واقع إنساني يستغله القائلون بالخلط بين الدين والسياسة، ولم يخلُ حتى في الكيان السياسي الذي كان النبي العربي يتزعّمه بوصفه زعيم كيان سياسي إلى جانب النبوة والرسالة، وهو المحل الذي شُغل بوفاته، وعليه تحديداً وقعت لفظة (خليفة) فلا خلافة في محل النبوة

---

(1) يمكن مراجعة كتاب **الحقيقة الغائبة** للراحل د. فرج فودة.

(2) موجز عن أحداث السقيفة وبيعة أبي بكر في متن «هوامش الوقائع المادية الأولى».

والرسالة[1] إنما الخلافة في محل شغور رئاسة الكيان السياسي، وفي هذا حجّة إضافية على الفصل بين الديني والسياسي، فنحن نقرأ تاريخ صلح الحديبية ونسمع اختلافات وجهات النظر بين كبار الصحابة على بعض البنود، لكننا نفهمها عبر الفهم المادي من باب فنّ الإدارة السياسية والتفاوضية.

وبالنظر إلى آليات نقل السلطة، فإن الرعيل الأول لم يكن يرجع إلى مرجع ثابت يسترشد به ويتمثله، وهذه النتيجة تخبرنا بها تعدد أشكال انتقال السلطة بينهم: (طريقة بيعة أبي بكر الصدّيق، طريقة استخلاف عمر بن الخطاب بموجب ولاية عهد، طريقة إمارة عثمان بن عفّان بموجب مجلس مصغّر)، وهو ما يؤكّد عدم وجود نموذج ثابت ديني، ويثبت بطلان المقولة. هكذا نفهم أن التاريخ الإسلامي بمن مثّله من المسلمين الأوائل قدموا كيانات سياسية متعددة الآليات، واجتهد العديد منهم سياسياً في ابتداع أشكال ومضامين سياسية في زمن خلافته تمكيناً لسياسة الدنيا بمستجدات ومتقلبات الدنيا.

***

---

(1) يمكن مراجعة كتاب **أصول الحكم في الإسلام** لعلي عبد الرازق، فله السبق في نقد مفهوم الخلافة؛ نعود في هذا الكتاب لإضافة فكرة على مجهوده المرجعي في نقد الخلافة، حيث أثبت بالقراءات المادية والتحليلية عدم دينية مفهوم الخلافة، ونحن نتّفق معه فيما ذهب، ونختلف في جزئية مهمة تتعلق بنفيه لتأسيس كيان دنيوي في العهد النبوي، وهو الذي نراه واقعاً في الوقائع التاريخية وعليه تحديداً جرت لفظة (الخليفة)، ولم تكن لفظة اجتهادية ليس لها ما يدلّ عليها في الواقع.

3. نقد مقولة: (تطبيق الشريعة الإسلامية)!!

(أ)

حينما تعتمد الحركات الدينية-السياسية في خطابها مقولات: (الحاكمية للّه، الإسلام دين ودولة)، فإنها تبحث بعد ذلك عن المقولة/الشعار أداة لإقناع أتباعها بالانتقال من مرحلة الإعلان والاعتراض الديني إلى امتحان التطبيق كضرورة للانتقال من العمل الديني-السياسي في شقّه التبشيري إلى شقّه المسلَّح، وهي الإشاعة التي يرددونها (شيطنة الدولة والمجتمع والإنسان) وصولاً إلى رفض الدولة وقبول الخروج عليها وتدمير مؤسَّساتها؛ فالسؤال الذي يرفعونه حجّة: (لماذا تراجع المسلمون؟ لماذا فقدنا أسباب القوّة؟)، وهم يعلنون صراحة أن ذلك بالابتعاد عن الإسلام، ولكن عن أي إسلام؟ هذا هو السؤال، وهي التي تتمثل فيها المقولة الثالثة: (غياب تطبيق الشريعة الإسلامية)، وهي المقولة التي تتهم مباشرة أن تشريعات أنظمة الدول العربية تجرح روح الدين العام، وفي المقابل والتزامن أيضاً تكون المقولة هي الآلية لتنفيذ ما يتبع مقولتي الحاكمية للّه والإسلام دين ودولة.

وأنت لا تعلم كيف تقوم هكذا تهمة: (المسلمون بعيدون عن الإسلام) في مجتمعات لم تكن يوماً أكثر تعلّقاً بالإسلام وتفاصيله

وتاريخه، حتى بقي المسلم من شدّة الخشية والخلط بين الديني والدنيوي لا يعلم ما هو الإسلام بوصفه ديناً، أو الإسلام بوصفه تاريخاً دنيوياً تحت تأثيرات الإسلام السياسي وخطابه المنتشر منذ سقوط الدولة العثمانية.

(ب)

ماذا يعني تطبيق الشريعة الإسلامية؟ إلى أي مدى يتفق أصحاب الخطاب الديني-السياسي على تعدد أشكاله وأحزابه وممثليه على وجود دستور أو دفتر واحد يُسمّى (شريعة إسلامية): يتضمّن مواداً وبنوداً تمَّ الاتفاق عليها بين الخصوص والعموم العربي الإسلامي؟ فأنت على قدر ما تسمع هذه المقولة تُلقى بسلاسة ويَتجُرُ بها كل مُدّعي سياسة من جُبّة الدين، لتظنّ أن هناك فعلاً وثيقة جاهزة متفق عليها يمكن اعتبارها دستوراً إسلامياً دينياً، وكل ما يلزمنا هو إزاحة الدستور (الوضعي) في هذه الدولة أو تلك على حدّ تعبيرهم، والإتيان بدستور الشريعة الإسلامية غير المطبّق (غير الوضعي)، وحتماً إن هؤلاء الذين يدعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية هم أَولَى من غيرهم بهذا التغيير الانقلابي!

ماذا تعني هذه المقولة غير طعنها في الدساتير القائمة بوصفها ضدّ الإسلام-الدين. ومن هنا، إنك لا تقوى على تبرئة المقولة على المباشرة والاقتضاء من حملانها للمدلولات التالية: وجود شريعة إسلامية متفق عليها (غائبة)، وهي في حالة نظرية ويلزم تطبيقها، وهي مقدسة وليست وضعية، وهي ذات صلاحية في موادها النظرية للدولة والمؤسَّسات الأهلية والفرد في كل زمان ومكان، وفي المقولة

اتّهام صريح لغياب الدساتير العربية عن روح الشريعة الإسلامية لأنها وضعية، اتّهام مبطّن للطبقات السياسية الحاكمة لأنها لا تجمع بين الدين والدولة.

(ج)

تقوم ادّعاءات الخطاب الديني-السياسي على وجود مواد دستورية جاهزة للتطبيق، وأنت إذا ما حاولت أن تفهم منهم ماهية هذه البنود وطبيعتها: وجدتها محصورة في أحكام قضائية تأويلية لحالات محدودة، وأخرى متعلقة بحجاب المرأة وما يتعلق بها والسيطرة عليها، ولوجدتهم يحاربون في خطابهم كل منتجات الحضارة القائمة، وإذا ما سألتهم ما علاقة هذه التصورات والافتراضات بدستور وطني تقوم على أساسه دولة لتنظيم العلاقات السياسية والاقتصادية والتشريعية والتنفيذية فما أظنك سوف تلقى استيعاباً، فشتّان بين خطاب يختزل الدولة كلها في شخصه وأطماعه وبين إدارة الدول على أُسُس مصالح مكوناتها الداخلية والخارجية؛ ولك في التعثر الذي وقع فيه «الإخوان المسلمون»[1] أثناء حكمهم لمصر، وهم أقدم وأوسع الحركات تنظيماً وعديداً وكوادر بين أطباء ومهندسين وعلوميين وأدباء ومثقفين ومعلمين ومتفقّهين في الدين، وهم روّاد التبشير بمقولات الخطاب الديني-السياسي التي لم تعد حكراً عليهم، بل حملتها حركات الإسلام السياسي جميعاً، وتأثّر بها

---

(1) الفترة الزمنية (30-6-2012 حتى 3-7-2013)، فترة رئاسة د. محمد مرسي للجمهورية المصرية، والذي كان رئيساً لحزب العدالة والتنمية، الحزب السياسي لجماعة الإخوان المسلمون؛ (إشارة توثيقية).

واضعو الدساتير العربية، وعلى الرغم من ذلك فشلوا في إدارة دولة مدنية معاصرة كانت جاهزة بمؤسَّساتها الأمنية والقضائية والتعليمية والسياسية والاقتصادية، وخلطوا بين المعتقد الشخصي الإنساني وبين أسباب الدنيا، فانظر إلى ما وصلت إليه الأمور في مصر.

(د)

يحيل دعاة الخطاب الديني-السياسي مقولتهم (تطبيق الشريعة الإسلامية) إلى أحكام مستمدة من المتن القرآني ومرويات عن النبي العربي عليه السلام وأصحابه من الرعيل الأول عبر آلية التفسير والتأويل وليس القطع، وأخرى عبر اجتهاداتهم أو تلفيقاتهم فيما يتعلق برفض المستجدّات من الحضارة، وبعض حالات عليها شبه اتفاق: وهم في الحالات الثلاث: بين (اختلاف، اتفاق، اختلاق) يقعون في (**شُبهة الوضعية**) التي يرفضونها في الدساتير القائمة.

فالتشريعات في حالة الاختلاف محلّ اختلاف تاريخي، ومحلّ اختلاف عبر المذاهب المتعدّدة، فإلى أي مرجع نريد أن نستخرج هذه التشريعات ونطبّقها، وتبعاً لأي تفسير وتأويل؟ وماذا عن تعدد المذاهب في بلد واحد؟ فأنتَ - في حالة الاختلاف - فاقد للقدرة الواقعية على تطبيق رؤية واحدة لمجموعة من المفسرين.

أما في حالة الاتفاق، فإنكَ لن تجد دستوراً عربياً يخالف صراحة قاطعة روح المسائل القطعية وتضمينها بطريقة أو بأخرى، فماذا تبقّى من ادّعاءات الخطاب الديني-السياسي في حجّة (تطبيق الشريعة الإسلامية)، غير اعتبارها (قميص عثمان) لأجل إثارة الفتنة والانشقاق عن الدولة.

إن دلالة وجود اختلاف فقهي تنعكس باستحالة جعله دستوراً إلا على دلالة إنسانية تفقد التشريع ذاته الصفة القدسية التي يدّعيها أصحاب الخطاب الديني، ويؤول مرة أخرى إلى دستور وضعي، فنحن في مواجهة حجّة الوضعية نردّها عليهم بحيث إنّ الوضعية قائمة في الحالتين. كما أن هذا الدستور الذي سوف ينتصر لقراءة تراثية على أخرى سوف يحظى بالقبول عند فئة وبالرفض عند فئة أخرى، وإذا ما أخضعنا الدستور للاستفتاء فها نحن مرة أخرى نتساءل: هل يقبل المؤمنون أن يتمّ الاستفتاء على طقوسهم الدينية المثبتة لديهم بالقطعية؟

فمسائل العقيدة والشريعة الفردية كما أنها غير خاضعة للمنطق، فإنها كذلك غير قابلة للتصويت، هكذا نجد **أن من طبيعة الدستور أن يكون انعكاساً للظروف المكانية والزمانية، وانعكاساً لمكونات الدولة، وانعكاساً لطبيعة في الدستور تجعله وضعياً في جميع حالاته: إن وضعه القانونيون وفقهاء الدستور أو اشترك في وضعه متفقّهون في الأديان. وهو ما يسقط حجّة الخطاب الديني- السياسي بوضعية الدساتير وضرورة إحلالها بدستور يلتزم تطبيق الشريعة الإسلامية**، فالدلالة الكبرى من وراء هذه المقولة هي الوصول إلى الدولة الدينية التي تعتمد الحاكمية للّه وتجمع بين رجال الدين والدولة، ولا يكون مجالاً في هكذا دولة لأحد في إدارة الدولة إلا رجال الدين، وفقاً لتعريفهم لمفهوم الخلافة الأكثر شهرة وتداولاً: (سياسة الدنيا بالدين نيابة عن صاحب الدعوة النبي العربي عليه السلام).

* * *

4. نقد مقولة: (فسادُ الإنسان وضلاله)

(أ)

الإنسانُ في الخطاب الديني-السياسي فاسدٌ ومجبولٌ على الضلال، وشيءٌ من هذا التصوّر مصدرُهُ تصوّرُ المعتقدات البدائية في بواكير الوعي الإنساني المستند على (السبب والنتيجة) التي ربطت بين ما يصدر عن الإنسان والظواهر الكونية، فجعلت أفعال الإنسان أسباباً والظواهر الطبيعية نتائج، وحمّلت الإنسان وزر الشرّ، كما حال التصوّرات التوراتية-السردية إذ تعتبر الإنسانَ مُجرّماً بطبيعته بفعل ما تسمّيه الخطيئة الأولى؛ وهي مسألة يختلف تصوّرها في المتن القرآني، إذ يعتبر المعصية نتيجة حرية فردية ومسؤولية واعية وليست طبيعة في الإنسان، ويستدلّ على ذلك استجابته للتقويم والإصلاح وخضوعه لمنطق العقاب والصواب، فكيف يكون الشرُّ طبيعةً منفردة في وعي الإنسان ثم يحاسب على أفعاله، وكيف يكون مكلّفاً بعمارة الأرض إن لم يكن يتمتّع بالفردية والحرية وبعيداً عن الحشد الجماعي المسيّر بغرائزه دون وعي؛ وهنا أصلٌ في الحرية والمسؤولية يسعى الخطاب الديني-السياسي إلى طمسه لأنه يسقط مقولاته جميعاً، فإذا ما رجعت إلى رابطٍ موحّد يجمع بين

مقولاته جميعاً لوجدته في محو الحرية عن الإنسان بدءاً بالحاكمية وليس انتهاءً بما يُسمّى خلافة دينية، فالإنسانُ تبعاً للمتن القرآني حُرٌّ في المعتقد والسلوك والطريق والبحث، بينما يسعى الخطاب الديني إلى بناء تصوّرٍ مغايرٍ يخدم فرعونيته السلطوية، وهو التصوّر الذي يرى أن الإنسانَ مجبولٌ على الإساءة لنفسه إذا ما تُركت له الحرية لأنه عدوّ المسؤولية ويخشى الوعي، فلا يكون عاقلاً إلا إذا كان تابعاً، ويختم الخطاب تصوّره حول طبيعة الإنسان بأنه كائنٌ نهائي وعالقٌ في ثباتٍ بيولوجي/إحيائي وأخلاقي، ولذلك تجده يتّخذُ موقفاً بين الرافض أو المتخوّف من علم التطوّر البيولوجي في الإنسان والحيوان والمادة الكونية، معترضاً على واقعية حدوث تنوع وتطور أخلاقي ومفاهيمي للإنسان، لأن الإقرار بالتطور الأخلاقي والمفاهيمي هو إقرار بصلاحية القوانين ووضعيتها المتغيرة بتغير الظروف، وهو إقرار بقوة الحاضر على الماضي، وفي ذلك ما يجرحُ حُجته في الوصاية والرعاية ويفتح باب الحرية والمسؤولية الفردي؛ علماً بأن تصور الخطاب هو ثبات الأخلاق الإنسانية ووحدانية الثقافة أو ضرورة انتصار أخلاق وثقافة إيمانية معيّنة على الانحلال والتعدد والتطور القائم لا تستقيم معه حجة في عالم المعاينة والمشاهدة، فالعالم يُعبّر بطبيعته عن عدم ثبات أخلاقي ومفاهيمي أيضاً، ويزداد وضوحاً في رؤية التطور الأخلاقي والمعرفي الإنساني والتبدل في الكثير من المفاهيم وأساليب التفكير وتعدد ثقافات وعادات شعوب العالم، كأنك لتكاد أن تخالف بين هذا الإنسان ودونه من (إنسان) الحضارات ما قبل المادية العلمية (تبعاً لما هو مدوّن في سجلات التاريخ)، ولا يمكن لعاقلٍ التغاضي

عن هذا التطور إلا أن يكون مغشياً على بصيرته بفعل التبعية للإنسان القديم. وعلى هذا، إن الخطاب كما يقدّم تصوراته في معالجة الواقع بالاعتماد على تصورات بالية وأُسُس واهية ليست من الواقع بشيءٍ، بحيث إنك لا تغلب أن ترى الخطاب يتغاضى عن الواقع وتطوراته، فإنه كذلك لا يرى في الإنسان اختلافاً: بين الإنسان الأول الذي يؤمن بالأساطير والمستعبد والمسخّر تحت سلطات الكهنوت وبين الإنسان المادي العلمي، فالإنسان الأول بقي مأسوراً في أغلال الكهنوت بناءً على اكتساب قلّة من (الإنسان) المعرفة والعلم، وأي من يكتسب (المعرفة والعلم إلى جانب القوة) فإنه يسيطر على الكثرة من (الإنسان) إن لم يكن الآخر على معرفة وعلم وقوة، وهكذا حال الإنسان مرحلة بعد أخرى حتى تطور وأصبح العلم مشاعاً وليس حكراً، ولم يعد في حاجة إلى وصايا رجال دين، بل ليس بدعاً إن قلنا: إن الفلسفة المادية العلمية قضت على الفلسفة التقليدية جميعاً، وفتحت باباً للعالم من واقعه وأغلقت أبواباً طوباوية شتى، وشيءٌ من نضوج الإنسان هو أصل في المتن القرآني الذي يؤكّد على: (وعي الإنسان، حريته، ومسؤوليته)، وهي أصول التكليف الإنساني: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، والتكليف لم يقع على جماعة كحالة طبيعية مستقلّة، إنما على الإنسان بوصفه فرداً، وبوصف الفرد أصل الجماعة؛ هكذا نوجز تصورهم للإنسان: (الإنسانُ فاسدٌ وآثم، الإنسانُ يُقادُ ولا يقودُ، الإنسانُ ثابتٌ ولا يتغير أو يتطور)؛ فإلى أي مدى يتوافق هذا التصور مع المتن القرآني وتصورات الرعيل الأول عن الإنسان وحريته ومسؤوليته؟! وكيف يمكن أن نتقبّل جمود المفاهيم التي كانت فاعلة في القرن السادس

للميلاد[1] واعتبارها مفاهيم عابرة للقارات والأزمنة، ولا يعتريها تقادم أو يمسّها تطور وتبدل.

(ب)

حينما يقدّم الخطابُ تصوّرَهُ حول الإنسان، الإنسان بوصفه معصية، بوصفه شرّاً مطلقاً، فإنه يضيّق التصور أكثر ولا يُطلقه على الجنسين (الذكر والأنثى)، إنما يحمّل جبلة الخطيئة على طرفٍ دون

---

(1) استحضرُ تمثيلاً لأحد المفاهيم البائدة، ما شخّصه وأوجزه مقال الأستاذ عبد العزيز السماري: «داعش نتيجة أم شذوذ» في **صحيفة الجزيرة** تاريخ 16 أكتوبر 2014، عن تطور مفاهيم الإنسان حيال مسألة الرقّ والعبودية وما يتجاوز ذلك مفاهيم الرعيل الأول، وكان تنظيم الدولة الإسلامية قد قام بسبي فتيات ونساء إيزيديات عند اجتياحه (سنجار) في شهر آب 2014، وقام يتاجر بهنّ في أسواق استحدثها للرقّ، يقول: «**في العصر الحديث لم يعد الرقّ وما ملكت اليمين أمراً مستساغاً، بل يُعدُّ من الانتهاكات الجنائية لأبسط حقوق الإنسان، وأصبحت القوانين الدولية ومنظمات حقوق الإنسان تعتبره جريمة في حقّ الإنسان، وأن حريته وكرامته فوق أي اعتبار، وإن كانت الدعوة للرقّ تحمل صبغة دينية، وتستند إلى نصوص. بحسب فهمي المتواضع لا يمكن أن يقبل أي إنسان متحضر وواعٍ أن يملك أخاه الإنسان بصك شرعي، ولا يمكن أن تقبل دولة في هذا الزمن أن يكون على أراضيها سوق للنخاسة، تُباع فيه النساء والأطفال، وما يحدث في داعش سببه ذلك السياج المكبل بحراسة مشددة حول حقّ التفكير بصوت عالٍ حول هذه القضايا. وتأتي هذه المجاهرة بإعادة مفاهيم أصبحت في حكم التجريم في العصر الحديث، لأسباب من أهمها أننا لم نواجه الماضي، ولم نقرّ بعد أن بعض المفاهيم الماضوية لم تعُدْ صالحة لهذا العصر، ومنها حقّ امتلاك الإنسان للإنسان، والاعتقاد أن للمسلم دون غيره حقّ التمتع بنساء غير المسلمين من خلال تملكهن كما يملك الإنسان بضاعته**».

آخر، وعلى الرغم من كونهما يتماثلان في فعل الخطيئة/ السوءة إلا أنهم يمحون الخطيئة عن طرف ويثبّتونها على الآخر إدانة مؤبدة، بحيث تضييق الضيق إلى حلقةٍ مُحكمة يُحصر فيها الأخلاق جميعاً في (المرأة) بوصفها مصدر الشرّ والخطيئة الأولى. . .

وليس سهلاً أن تفصل المرأة/ الأم الحاضنة للحياة عن الحياة، فما يجري على المرأة يسقط ثقله مباشرة على الحياة، فكلما تناقصت حقوقها تناقصت الحياة عن دورها تأثّراً طبيعياً بهذا البتر، فإذا ما اعتبرت المرأة شرّاً فإنك لا محالة عالقاً في تيهٍ وضلالٍ يصوّران الحياة نفسها شرّاً، انعكاساً لتصوراتٍ تشويهية تقضي على طبيعة الواقع وتجعله عقيماً عن إنتاج حضارته وحضوره، لطالما يجري العمل على تعطيل الحاضن الأساس للحياة-حوّاء.

إن الغاية الكبرى من مقولة: فساد الإنسان وتأثيمه، وما يخرج منها: عقدة المرأة، الجنس، الجمال، الفرح، النعمة، ينصبّ في خانة قولبة الأخلاق وتعليبها، تزويراً لطبيعة الأخلاق النسبية وخضوعها لميزان الصلاحية، وتحريف مجالات وحقول عمل الأخلاق من الجماعة إلى الفرد لأجل استعباده وسلب حريته، وحصرُ الأخلاق في السلوك المحض شخصي حتى إن لم يكن يؤثر على الآخرين؛ وأنتَ حينما تجعل الأخلاق محض شخصية وتبعدها عن الآخرين والجماعة فأنت في واقع الأمر تفصل مفهوم الأخلاق عن مفهوم العمل والعلاقات والمصالح، وهي الحقول التي أوجبت بوجودها وجوب الأخلاق، وتصبح الأخلاق نفسها هاهُنا مأزق استبدادي ومعتقل يأسر الإنسان نفسه فيه بإرادته.

(ج)

حينما يقول شخص معتزل أعزل لا ناقة له في السلطة ولا جمل إن الإنسانَ يُساق إلى الشرّ والأثم، فإنه ينطلق من موقف نقدي ذاتي له وللآخرين بوصفه ساقطاً في قلب هذا النقد لا محالة، وهو ما يجعله يعتزل لأنه سلوكياً وانتمائياً وطبيعياً يدخل ضمن نقد الإنسان في إطار عام، وإلا أزاح طبيعته واشتماله على النقد من المقولة ودخل في الاستثناء بوصف طبيعته غير طبيعة الموصوف بالشرّ والأثم، وهو إذا ابتلي بهذا الظنّ الاستثنائي سقط في الجنون والغرور، وكلاهما مهلكة، ونظراً إلى عدم وجود طبيعة أخرى فإنه ينتمي في خروجه إلى العامة على أنه فوق طبيعي - استثناء - وهذا مدخل في فائدة المقولة بالنسبة إلى الأدعياء والدُّعاة، وكلّ استثناء لا يُوجب الاقتداء.

أول ما يأخذ على هذه المقولة أنها تلزم قائلها والمؤمن فيها أن يكونَ على الوصف الذي تثبّته المقولة؛ لكنّ دُعاة الخطاب يستلّون أنفسهم من هذا التوصيف والجبلة، وهم بذلك يستمرون في تأكيد ادّعاءاتهم التقديسية لأنفسهم/ تمثيل (مقولة الحاكمية للّه)؛ مُعادلة عمل الداعية وقيمته بعمل النبوة وقيمتها، امتلاك الحقيقة والأخلاق، حصر الصواب لديهم، إباحة أخطائهم كجزء من ضرورة العصمة، والأصل في هذه التصورات قائم على الاستثناء، وفاتهم أن الاستثناء إذا شاؤوا أن يعتمدوه ليحصّن أفعالهم وتمثيلهم لخطابهم ووصايتهم على الناس وتعاليهم على الدولة، فإن الأصل في الاستثناء أنه لا يستوجب الاقتداء، وأنه إلى زوال ولا يكون على السليقة والاستمرارية، وهو ما يخالف طبيعة واقع الإنسان وطبيعته.

والمتأمل لمفهوم العصمة الذي يلبسونه لتصرفاتهم يؤكد أنهم ما زالوا جزءاً من مفهوم الإنسان القديم، والذي ينزع إلى الشرّ من جهله وجهالته لمحيطه والحياة، فما يمكن لفكرٍ أن يكون أكثر فساداً من فكرٍ يرى نفسه فوق الواقع، ويرى نفسه خيراً وغيره باطلاً!

(د)

يعتمد الخطاب الديني-السياسي على مقولة: (فساد الإنسان)، وعلى دلالة كبرى رئيسة: (أن الإنسانَ فاسدٌ، وأن الدينَ الذي يمثّله الداعية جاء ليقوّم فسادَ هذا الإنسان، ويحميه من نفسه ومن الآخرين)، وهذه الدلالة أصلٌ في الوصاية والرعاية والاستزلام، بحيث ينقسم العالم إلى خرافٍ ضالة لا حصر لأعدادها وعديدها، وثلّة قليلة من ممثلي الدين الأنقياء، والذين وفقاً لسياقاتهم في الحاكمية للّه وباقي المقولات فإنهم لا ينتمون إلى هذا القطيع، بل ينتمون إلى الأنبياء والرُّعاة، والمسألة لا تختلف عن أي تجمّعٍ إنساني بدائي يقوم بتقسيم الناس إلى شرائح عدة، فكأن كل شريحة مخلوقة من دمٍ ونفسٍ وروحٍ مختلفة عن الشريحة الأخرى.

وأنتَ لتعجبَ لهؤلاء يدّعون انتماءً وإيماناً إلى المتن القرآني، ولا يخجلون يعلنون فهمهم للآيات التي تمجّد الإنسان وقلبه وتأمّله وقدرته على التفكير والتدبّر، وقدرته على المسؤولية، وفي الوقت عينه يعتبرونه مصدر الشرّ والخطيئة الضعف وأنه عاجزٌ عن بناء عالم يخدمه ويسعده على الرغم من شواهد تقدّم للإنسان مصلحته وارتفاع متوسط عمره وازدياد وسائل رفاهيته وسعادته، ولا معنى لهذا التناقض عندهم إلا أن تراه على السيناريو التالي: إذا ما ذكروا عظمة

الإنسان فإنهم يرمزون إلى أنفسهم وتوقهم إلى ربط الداعية بالنبوة كما تجدها في سلوكهم الاستعلائي، وإذا ما ذكروا الإنسان بوصفه شرّاً ومعصية فإنهم يقصدون الناس. وبالتالي، إن جدلية النظام والفوضى التي يجب أن تقوم السلطات في الدولة بإدارتها بوصف النظام مكوّناً من مكوّنات الدولة، يعالج الفوضى بوصفها جزءاً طبيعياً فيها، فإن هؤلاء الأدعياء يزاحمون النظام الداخلي في أي دولة، ويضعون من عندهم قوانين تؤثّر على الناس المتدينين، وفي غفلة عن السلطات التي تتغاضى عنهم، يمارسون على الأرض أفعالاً إقصائية من أهدافها: الانشقاق عن الدولة وتفتيتها.

* * *

5. نقد مقولة: (الفرقة الناجية والتطهير الديني)

(أ)

تعمل مقولة: (الفرقة الناجية) في الخطاب الديني-السياسي في حقل التحريض على الإقصاء وتغطية الإقصاء بغطاءٍ ديني، أياً كانت أدواته وأشكاله: بسيطة قائمة على الانتباذ المعنوي، أو معقّدة في أقصى تطرّفها المتمثّل بالتطهير الديني - وذلك عبر تقسيم الناس بين (ناجين وهالكين)، فأنتَ إن تأمّلت المقولة لوجدتها تخصّ النجاة لفرقةٍ والهلاك للآخرين (المتبقّي من الكلّ)، وهو ما يستثمره الخطاب الديني-السياسي الذي يعمل على تمثيل مقولاته وإنزالها في الواقع، فكيف يمكن مطابقة المقولة بالواقع إذا لم يعتبرها رخصة له لتنفيذ النجاة في الواقع وتنفيذ الهلاك في الآخرين (الفِرق الهالكة)، ولعلّ المقولة من الخطورة أنها تستند إلى بيئةٍ لهكذا مقولات تؤدّي إلى الفتن والنزاعات ولا يستهوي أصحابها استقراراً وأمناً، وأنت لا يمكن أن تراهن على إعادة التأهيل قبل الانتهاء من تهيئة وتنقية البيئة الحاضنة نفسها عبر تشريعات سياسية رادعة من الفتن والتفرقة، لأن الفُرقةَ أصل في مقولات الخطاب الديني-السياسي، الذي يستغل الحديث المنسوب إلى النبي العربي عليه السلام لأجل تحويل الفرقة

إلى ضرورة دينية لا يؤيدها المتن، وهو ما يمكن ردّه إلى مخالفته الصريحة لآية المتن القرآني: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ. . .﴾، ونحن نلاحظ في الآية أن التحذيرَ من الفُرقة ونُكرانها إنما وقع على الدين ولم يقع على الدنيا، لطالما طبيعة الدين أنه للّه فقط، ولأن الدنيا من طبيعتها التفرقة والتجزئة، والصراع عليها يحتّم هذه المحتملات، بينما مفهوم ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ يحتّم أن لا يتحول الدين إلى شيعٍ وفِرقٍ، وذلك لا يكون إلا أن يخرج الدين من مفهوم الكيان السياسي واستغلاله لأجل التحزّب، ويعود إلى مفهومه الخالص للّه في التعبد الفردي الذي لا يسعى إلى استغلال عبادته في السيطرة على الناس.

(ب)

تتمثل حاجة الخطاب الديني السياسي إلى الاتّكاء على مقولة: (الفرقة الناجية) لأنه يتّخذها رخصة لممارسة التطهير الإيماني (طرداً أو تهجيراً أو قتلاً)، واعتبارها أصلاً في الدين لكي يتمكّن بالاستناد إلى (علم الناسخ والمنسوخ المزعوم) بحذف وإلغاء أصول في المتن تُفضي إلى التعايش والتنوع، لطالما هذه الأصول تقف عثرة في إحلال مقولاته على الواقع، وهي الآيات التي يتميز بها المتن بوصفه متناً ينفي الأحادية ويزيحها من حياة الإنسان: (حاكماً ومحكوماً) ومحيطه وعلاقاته وكل ما حوله مادة أو افتراضاً، ويخلعها عن قوانين الإنسان ويخضعها للظرف والصلاحية، وفقاً لعلّةٍ في نشأة القانون تعتمد قياس منفعته للناس في بقائه أو زواله؛ فما من أحادية تخصّ الإنسان وعالمه الداخلي والخارجي، فالأحادية للّه فقط؛ هكذا

يكون التعددُ والتنوعُ أصلاً في المتن مشتقّاً من شهادة التوحيد ذاتها، فأنتَ حينما تقرّ بنفي الأُحادية عن الإنسان فإنك في المقتضى تثبّت التعدد، وهو ما يتطابق مع واقع الإنسان وليس لعاقلٍ معارضة التعدديات: في اللون، اللسان، المعتقد، الميول، الطباع والخصوصية، وغيرها من الاختلافات التي يحملها الإنسان بوصفه مُتعدّداً ولا يكون واحداً أحداً أبداً؛ وهكذا اعتقاد يسدّ الباب على استغلال إيمان الناس لأجل تثبيت أهداف الخطاب الديني-السياسي الدينية في الحلول السياسية كبديل شرعي إيماني (واحد وحيد لا منافس معه، لا شريك، لا ناجٍ في الدنيا غيره قبل الآخرة)، ولذلك إن خطابهم لا يقوم دون (ادّعاء) إلغاء آيات التعايش والتعدّد، والاتّكاء على حديث منسوبٍ يُعارض المتن مبنى ومعنى؛ فحينما يقدّم الخطاب مقولة: (الفرقة الناجية-الفِرق الهالكة) فإنه بذلك يعمّد نفسه بديلاً قادراً على تحويل الواقع من واقع هالك إلى واقع ناجٍ، بديلاً يحظى بالحقّ الشرعي الوحيد.

- **الفِرقَةُ الجزءُ وليس الكلّ؛ جزءٌ من الناس ناجٍ في الدنيا وبقية الناس إلى هلاك، جزءٌ من الوطن باقٍ وبقية الوطن إلى هلاك.**

(ج)

لا نُريد - هاهُنا - إغفال العلاقة بين مقولة: (الفرقة الناجية والفِرق الهالكة) وبين ما درجوا على تسميته (آية السيف) ومقصّات (الناسخ والمنسوخ)؛ ولعلّك تتساءل: (ما علاقة المقولة بالناسخ والمنسوخ)؟ وهي العلاقة التي تتضح عند بحث التبريرات الدينية التي

يختلقها الخطابُ هدفاً في تصفية خصومه واقعاً وتديناً، لطالما في زعمهم المفترى على المتن أن آية التوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ . . .﴾ قد نسخت أكثر من مئة آية، جميعها تحثُّ على التعايش والتعدد والتنوع[1]، فكيف يمكن للخطاب الديني-السياسي إباحة التطهير الديني بينما آيات المتن توجب التعايش والتعدد والعنصرية الدينية؟ هل كان ممكناً دون استنادٍ إلى ما هو متوفِّر في علم الناسخ والمنسوخ وقدرته على تطويع المتن وفقاً لمآربهم كيفما شاؤوا؟

والناسخُ والمنسوخُ إجراءٌ افترائي يُحرّف المتنَ بطمس معانيه التعددية العلنية، وذلك لإباحة الإقصاء والتصفية والفُرقة. فأنتَ إذا شئتَ أن تعرف كيف يفكّر هؤلاء ما عليك إلا أن تقرأ كتب الناسخ والمنسوخ لتتعرّف وتتّطلع على ما يستند إليه التطرف في خطابه، ثم تقف على سؤال المسؤولية: من المسؤول عن بقاء هذا العلم المزعوم كجزء من الدين؟ ليس في المتون التاريخية بل في التشريعات المعاصرة الإسلامية-المحاكم؟ وكيف لهذا العلم المزعوم أن يكون مرجعاً لفتاوى وتشريعات لا يقدر دُعاة الاعتدال قبل دُعاة التطرف على نكرانها، فكيف السبيل إلى مواجهة التطرف ببطلان مراجعهم، وهي المراجع عينها التي يستند إليها الاعتدال؛ هاكَ مثلاً في هذه المعضلة: أنتَ إذا عرضت ما فعل (الناسخ والمنسوخ) بآيات التعايش والحرية والمسؤولية أمام دُعاة الاعتدال لوجدتهم

(1) **الناسخ والمنسوخ** لابن خزيمة، ص 271. ذكرنا تفاصيل المصدر في مكان سابق، وهنا نورد مجموعة من آيات التعايش التي يزعمون نسخها على معنى إلغاء أحكامها ونفعيتها وبقائها فقط للتلاوة.

يرفضون هذا النسخ (تُقيةً أو صدقاً)، لكنّ المعضلة أنهم يعتمدون النسخ في الكثير من أمور حياتية هامة كالمواريث مثلاً. فانظر إلى المواريث وعلاقتها بعلم الناسخ والمنسوخ، وكيف لحديث منسوب إلى النبي العربي عليه السلام (نسخوا) به آيات الوصية العشرة.

ومن هنا توجّب إيضاح كارثة الادّعاء بأن (آية محدّدة الوظيفة) نسخت أكثر من مئة آية مطلقة المعنى في المكان والزمان، فآية السيف - معنى ومبنى - آنية يتّضح من سياقها أنها مربوطة بحدث وبزمن محدودين، حالها كالآيات التي تحدّثت عن الوقائع التاريخية ذات مناسبات محدودة ومحدّدة.

ونحن لا يمكن لنا فهم الواقع الدعوي للإقصاء/للعنف وتمجيد التفرقة بينما نقف موقفاً لا مبالياً من وجود مفهوم الناسخ والمنسوخ والفرقة الناجية على الأرض تعليماً وتربية وقضاءً، وله في الواقع نفوذٌ يؤثّر على أي دولة يُراد لها أن تحفظ الحدّ الأدنى من السلم الأهلي بين مكوّناتها جميعاً على أساس لا (فرقة) بين مواطني هذه الدولة.

* * *

بعد أن يكوِّن الخطابُ رؤيةً عامةً عن شرعية مقولاته:

الحاكمية للّه والادّعاء بعدم شرعية الحكومة، الإسلامُ دينٌ ودولةٌ والادّعاء بعدم شرعية الدولة المدنية، تطبيق الشريعة الإسلامية والادّعاء بكفر القوانين الوضعية ومن يعمل بها، والمطالبة بقتل المخالفين والتطهير الديني؛

يأتي السؤال: من ينفّذ هذه المقولات في الواقع؟

فكان لا بدّ من الاتّكاء على مقولة: الفرقة الناجية، والادعاء

بأنهم يمثّلون اللّه في الأرض، وأنهم دين ودولة وأنهم قلّة صالحة مستثنون من الفساد المصاب به الإنسان، وأنهم الشرعية الناجية والبقية على كفر وضلال. بحيث يدّعي الخطاب الديني-السياسي أنه الوريث الوحيد الناجي من النار، والناجي هو الأحقّ بتمثيل حاكمية اللّه وقيام دولة دينية-إسلامية تطبّق الشريعة وتقصي بموجب آية السيف جميع من يخالفها من المؤمنين ومن باقي الأديان الأخرى.

(د)

العنصرية ومقولة (الفرقة الناجية):

حينما يمجّدُ الموهوم بوجود عرقٍ صافٍ لم يُهجَّن بأعراق أخرى، كتمجيد النازية للعرق الآري: «أنه فوق الأعراق حقاً وكرامةً وقوةً»، فإننا نرى العنصرية ولا نختلف حولها، فهذه عنصرية تمجّد عرقاً موهوماً وبموجب هلوساتها تبيح التطهير العرقي، وكذا حال عنصرية (الفرقة الناجية) في خطاب الديني-السياسي، تمجّد نفسها فكراً وإيماناً وتبيح بموجب هلوساتها التطهير الديني وإباحة دماء أتباع المذاهب والأديان الأخرى، أو جعلهم أتباعاً يمارسون الفُرقة عينها التي يطالبهم بها أمراء الفُرقة والتقسيم، وهي مخاطر لا تُعالج بالثقافة والتأهيل ويصعب محاصرتها ما لم يسبقها تشريعات دولية واتّفاقات حاسمة بين الدول الحاضنة لمركزية أو رمزية دينية لتشريع قوانين تجرِّم من يقول بهذا القول، لأنه قولٌ كلما انتشر في الواقع أفسده وأجرم فيه.

* * *

- **كلّ عنصرية تطرّفٌ وعنفٌ، وتأتي مخاطر عنصرية التدين واختزاله بالفرقة الناجية لا شريك لها. إنه إيمان يمكن أن يتمدّد في أنحاء عديدة من العالم تمدّداً خطيراً، وفي مُدَد قصيرة نظراً إلى وجود المؤمنين في كلّ مكان، ما يعرّضهم إما للكفر وإما للقتل.**

(هـ)

لا يتوقف أثر مقولة (الفرقة الناجية) على معارضة المتن القرآني ونشر الفُرقة والانشقاق، والنعرة العنصرية الإيمانية، وحالهم ينطلق من قوله: (أنا خيرٌ منه...)، بل تتعداه إلى محو الفرد وقيمة أعماله وتقواه الدنيوية والدينية، فنحن في معرض قراءتنا لآية الحجرات: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، فإن المفاضلة بالتقوى لا تكون على مستوى الجماعة، وهذا ما يؤيده طبيعة التكليف، والذي محله الفرد؛ فكيف يمكن أن تقاس تقوى الجماعات إذا لم يكن على أساس تقوى الفرد، ولا يمكن تعميمها على جميع أفراد الجماعة التي ينتمي إليها؟! وتتحدّث الآية: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ...﴾ عن طبيعة الحياة القائمة على تعدد الجماعات وأن الأكرم والأفضل ليست طبيعة في جماعة دون أخرى، فلا يغترّ أحدٌ بإيمانه على أحد، بل هي موجودة في كل شعبٍ وقبيلةٍ، لأن التكليف قائم في الفرد وقيمة أخلاقه تظهر في التعامل مع الآخرين داخل الجماعة، **ولأن التقوى والأخلاق الموجبة للمنفعة ليست هبة، ليست جبلة في إنسان دون آخر، بل هي أخلاق يمكن اكتسابها في أي وقت، كما أنها أخلاق ليست ثابتة بل متغيرة، وبها يتفاضل**

فرد على آخر، **لا على دلالة العنصرية بل على دلالة قبول واحترام الآخر دون إقصاء، وهذا أصل في التقوى**. بينما تُفضي مقولة (الفرقة الناجية) إلى سقوط التكليف الفردي، وجعل التقوى جبلة في إنسان دون غيره كمفهوم **شعب اللّه المختار** لمجرد انتمائه إلى جماعةٍ متميزة مرفوع عنها الميزان.

فماذا يختلف مفهوم الفرقة الناجية عن مفهوم شعب اللّه المختار؟!

فكلاهما يسقط قيمة الشخصية الفردية، ويدّعي أن الأفراد داخل الجماعات الأخرى والفِرق كافرون وهالكون، لا لشيء يخصّ الفرد ومعتقده وتقواه وأخلاقه وأعماله وعلاقاته الحسنة بالآخرين، بل لأنه ينتمي إلى فرقة غير (الفرقة الناجية) التي يستغلها الخطاب الديني-السياسي أسوأ استغلال لإباحة قتال جميع الفِرق المختلفة، والذي ينتمي إلى الفرقة الناجية كيفما كانت أعماله دنيئة ومُضرّة بالآخرين فإنه يحظى بضمانة وسلامة لأنه فوق العقاب والثواب لطالما أنّه من الفرقة الناجية، فإلى أي مدى يوافق العقل والضمير الإنساني اليوم هذا التصوّر، وكيف يمكن الاستمرار في معالجة أخطاء الاستدلال الديني-الإنساني دون الوقوف بالتشريعات بوجه هذه المقولات التي لا يمكن أن تفضي إلى ما يتصوره الإنسان من التطور والتقدُّم والأخلاق والدين أيضاً؛ فالأصل في الإصلاح فيما نتصوره محلّه التشريعات التي تحاصر هذه المقولات وتجرِّم استغلالها، وتمهّد حينذاك لقيام بيئة لا تنجذب إلى ما يُقسِّمها ويُهدِّد وحدتها، بيئة لا تحضن هذه المقولات على أرض الواقع بنسبٍ تؤثّر على السلم الأهلي.

* * *

6. نقد مقولة: (إقامة الخلافة)

هل كانت الخلافة قائمة على سياسة الدنيا بالدين كما ذهب التأليف السياسي العربي الإسلامي في باكورة التأليف والتنظير السياسي؟ وكما ذهبت الحركات الدينية السياسية منذ تأسيس حركة «الإخوان المسلمون» على تأصيل هذا المفهوم الذي يؤكّد على الجمع بين السياسة والدين تبريراً وجودياً لشرعية حركاتهم وشرعية مقولاتهم؟ أم أن الخلافة كانت سياسة الدنيا بالدنيا، استناداً إلى قراءات المتن والوقائع الأولى؟

(أ)

لم يناقش كتاب ويستقلّ بتفنيد ادّعاءات ربط مفهوم الخلافة بالدين كما قدّم الراحل علي عبد الرازق في مؤلّفه **الإسلام وأصول الحكم**[1]، المنشور سنة 1925، وهو المفهوم التقليدي الذي ضبطه

---

(1) كتاب: **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، علي عبد الرازق، دارالمعارف للطباعة والنشر، تونس. ويمكن مراجعة طبعة جديدة سنة 2013 عن التنوير للطباعة والنشر والتوزيع مع قراءة للراحل نصر حامد أبو زيد.

بعض الفقهاء في غُرّة التأليف السياسي العربي-الإسلامي، ثم أحيت حركة «الإخوان المسلمون» هذا المفهوم عند تأسيسها، ليصبح المفهوم (وما زُعم أنه شغور الخلافة) الهدف النهائي في مشروع الإسلام-السياسي ومقولاته، ومن أدبيات أي حركة وداعية إسلاموي؛ وللكتاب السبقُ في نقد المفهوم كجزء من صراع معرفي ووجودي كان يدور في حلقات الطبقات العربية السياسية والمثقّفة والحزبية عقب سقوط الدولة العثمانية وتضخّم مفهوم القوميات في أرض الواقع كجزء من مفاهيم الدولة الحديثة؛ ونحن على تحفّظاتنا على الكتاب في جزئية مهمة: هي تصوره خلو الفترة النبوية من وجود كيان ووحدة سياسية، فنحن مضطرون لمناقشة حججه ونتائجه، حيث نرى أن نفي وجود كيان سياسي كان الحلقة الأضعف في كتابه، ما جعله ثغرةً ومأخذاً للقائلين بالخلافة الدينية، حينما أخذوا على الكتاب/ المؤلّف رفضه وجود وحدة سياسية إلى جوار الدعوة الدينية، وتركوا بقية الحجج في مدنية ودنيوية خلافة أبي بكر الصدّيق؛ حيث وضع تصوراً رفض فيه أن يكون للنبي العربي عليه السلام حكومة دنيوية منفصلة عن الدين أو متصلة، ثم اعتبرَ خلافة أبي بكر الصدّيق خلافة زعامة لوحدة سياسية لم تكن موجودة في العهد النبوي. وإنه ليس من الصواب مناقشة الموضوع دون الوقوف عند ما انتهى إليه، وإعادة قراءته عملاً بقانون صلاحية القراءة وملاءمتها للوقت المعاصر، وتكملة ما وقف عنده وإظهار اختلافنا ونقدنا (للسبب: نفي وجود كيان سياسي دنيوي في العهد النبوي)، وتأكيداً (للنتيجة: في ضبط مفهوم الخلافة أنه مفهوم دنيوي وليس دينياً كما قدّمه الماوردي وابن خلدون ومن أخذ بهذا التصوّر)؛ وهو

الكتاب الذي عاصر مداولات ما يُسمّى شغور الخلافة في بداية القرن العشرين، وكان جزءاً أصيلاً في المواجهات بين موقف الفقهاء التقليديين الرافض للدولة القومية وبين زعماء ومثقّفين عرب طالبوا بها؛ وإذا كانت النتيجة التي وصل إليها بحثُ علي عبد الرازق أن الخلافة محلها الدنيا وليس الدين، فإنه لم يمضِ في بحثه حول التشابه والتطور في شكل ومضمون الخلافة إلى شكل ومضمون الدولة، ما أفقده تأصيل السبب لنتيجته؛ هل الخلافة شكل دنيوي من أشكال الكيانات السياسية، يوازي الشكل الدنيوي للإمبراطوريات مثلاً؟ وكلاهما مضى إلى زوال تحت شروط تطور الدولة الحديثة، تأثّراً بتغييرات فرضتها عوامل عديدة، توجز أنها متطلبات عصر العلم وتفريغاته: الحداثة، العلمانية، الشيوعية، الرأسمالية، الصناعة، الشركات... وغيرها من مفردات واقعية غطّت حضارتها وحضورها دول العالم كله؛ فلا يمكن تجاهل هذه التغيرات التي طرأت على مفهوم الكيانات السياسية في فترة القوميات وما بعد القوميات والعسكريات وأثّرت في تطور مفهوم الدولة في الواقع، وما وقع على أشكال ومضامين الدول القديمة قبل عصر العلم، كذلك وقع التأثير على مفهوم دولة الخلافة.

(ب)

ما معنى الخلافة؟ كيف لكلمةٍ (خلافة كما هي، دون مشتقاتها[1]) لم ترد في المتن القرآني أن تُحمَّل هذا الكمّ الهائل من

---

(1) إنّ اللفظة كاملة وليس مشتقاتها (الخلافة) نشأت عند تأليف الكلام السياسي الشرعي، بالاستناد أو بالمرجع التاريخي إلى مسمّى الخليفة الأول، خليفة =

التقديس بوصفها أصلاً رئيساً في الدين؟ وماذا يمكن أن نفهم من دلالات الخلف والخليفة[1] كما وردا في المتن القرآني على هذا الاشتقاق؟

- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، الآية 30).
- ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ...﴾ (ص، الآية 26).
- ﴿... وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف، الآية 142).

إن الإنسان بالمطلق والعموم - لا بالتخصيص - هو خليفةُ اللّه في الأرض وفقاً للمتن القرآني، وفي سورة البقرة نرى تأكيداً على أن وظيفة الخليفة ليست مرتبطة بوظائف دينية يعلمها الملائكة كالحمد والتقديس، فمسألة الخليفة غير مسألتي الرسالة والنبوة. ففي الآية 26 من سورة ص، نجد قانوناً عاماً لوظيفة الخليفة، وهي المتمثّلة بالحكم بين الناس بالحقّ وليس باتّباع الهوى، ونحن نرى ذلك في معظم الأمم، ولا نراه مرتبطاً بجماعة دون أخرى، بل هو مرتبط

= رسول اللّه أبو بكر الصدّيق، وقد يكون التأليف السياسي مختلف المسمّى إن كان مسمّى الخليفة الأول (أمير المؤمنين)، دون ورود لفظة (خليفة رسول اللّه)، ولكان التأليف سوف ينحو صوب الأمارة السياسية، وما كان لينشئ الخلاف على: بأي صفة وقعت الخلافة!!

(1) في مفهوم الخلف ودلالاته في اللغة والمتن والواقع، انظر ملحق «مفاهيم الخلف والسلف» في المتن الثاني.

بالإنسان نفسه ووعيه، ومرة أخرى لا نجد في الآيتين ما يربط الخليفة بتعاليم الديانات، بل هو مربوط بالدنيا وتسييس أمورها على مقتضيات مفهوم الحق والحقوق وليس على مفهوم الأهواء والباطل.

(ج)

هل الخلافة إذن في محل الزعامة الإنسانية السياسية أم هي في محل النبوة؟ هل هي في التشابه الوظيفي أم في التعاقب (واخلفني في قومي، فخلف من بعدهم...)؟ هل كان النبي العربي عليه السلام زعيم كيان سياسي يفصل بينه وبين نبوته ورسالته، وهو التصور الذي لم يقف عليه علي عبد الرازق في مؤلّفه عندما نفى وجود كيان سياسي كجزءٍ من الدين أو بمجاورة الدين، والأصل في النفي لم يكن بالاستناد إلى الوقائع المادية التاريخية إنما بالاستناد إلى علة فكرية بدت منطقية في بناء إشكالياتها لكنها لم تكن موجودة في الواقع التاريخي، والمقصد في العلة الفكرية/المعرفية: (كيف تكون خلافة لنبوة؟) وليس الخليفة أبو بكر الصدّيق نبياً كهارون من موسى (واخلفني في قومي وأصلح...)، علماً أن النبي موسى وفقاً للمتون الدينية لم يؤسِّس كياناً سياسياً، بل قادَ قومه للخروج من الدولة والعيش في التيه أو خارج المكان، وعلى الرغم من ذلك كان لا بدّ من خليفة لإدارة شؤون القوم وعلاقاتهم؛ أما في المعتقد الإسلامي فلا نبي بعد النبي عليه السلام؛ وفي سبيل معالجة هذه الإشكالية لم يلتفت (المؤلِّف) إلى ما يمكن أن يحلّها بوجود خلافة دنيوية لخلافة دنيوية، وهو ما تحقق تاريخياً أن الخلافة -أو تحديداً لفظة خليفة- كانت لمحلّ الكيان السياسي، وأنها حملت دلالتها

اللغوية القرآنية قبل التأويل الدلالي لاحقاً عند ازدهار الفقه والتأليف السياسي، والتي يمكن رصدها في وقائع الفترة البكرية ومنجزاتها الدنيوية، فالخلافة محلّها الدنيا، فكما كان النبي خليفة المؤمنين (يخلفهم: أي يتولّى أمرهم خلفاً لزعماء قبائلهم أو أمرائهم أو أسيادهم) وينظِّم إدارة شؤونهم وتقلّباتها، ويخلفهم في زعامة التجمّع الجديد الذي حلّ محلّ التجمّع أو الانتماء القبائلي، ويخلفهم في فضِّ منازعاتهم الخاصة وفقاً لشرائعهم، على أي ملّة كانوا: يهوداً أو (نصارى)[1] أو مسيحيين من طوائف أخرى أو صابئة أو غيرهم، ودون هذا الابتداء في الكشف عن الكيان السياسي-العمومي في الفترة النبوية لا تصمد الحجج الرازقية في نقد مفهوم الخلافة على أنه جزء من الدين، وتأكيده أنه مفهوم مرتبط بسياسة الدنيا بالدنيا؛ لقد كانت الإجابة على التساؤل الذي أثاره البحث موجودة في رفع

(1) نستخدم في هذا الكتاب مسمّى (النصارى) عند استحضار التاريخ العربي الإسلامي استناداً إلى استخدامه القرآني، فالمتن القرآني لا يذكر مسمّى «مسيحيين»، بل مسمّى «النصارى»، ونحن نتوقّع - ولا نقطع رأياً - أن سبب الاختلاف بين مسمّى المسيحيين - وقد كان معروفاً في القرن السادس للميلاد ولم يستخدمه المتن القرآني - ليس مجرّد اختلاف في التسمية دون المضمون، إنما مردّ ذلك كان اختلافاً بين المذهبين؛ فنحن نعلم من التاريخ الديني-المسيحي أن خلافاً نشأ حول طبيعة السيد المسيح، والأشهر من بينها ظهر في **مجمع أفسس الثالث سنة 431م**، الذي أدّى إلى إدانة **بطريرك القسطنطنية الأسقف نسطور** (386م-451م) وتجريده من منصبه ونفيه. ثم من بعد المجمع والإدانة أصبح النساطرى (أتباع البطريرك نسطور) منبوذين، ومنهم من سكنَ الجزيرة العربية هرباً، ولعلّ مُسمّى (نصارى) يعود إلى جمع (النساطرى)، فهم في تصوّراتهم إلى طبيعة السيد المسيح أقرب إلى المتن القرآني من طبيعة المسيح اللاهوتية المقرّرة في مجمع أفسس الثالث.

الإشكال عنه: (كيف تكون خلافة لنبوّة؟[1]) أن الخلافة لم تكن للنبوة بل كانت للزعامة السياسية، فالمؤلِّف بدلاً من رؤية دولة النبي الدنيوية التي عليها وقعت الخلافة تحديداً، ذهب إلى نفي وجودها لكي ينفي الجمع بين السياسة والدين، لكنه في حقيقة الأمر وقع في الجمع حينما نفى الدولة وراح يؤول العهد النبوي على أنّه فترة استثنائية. ونحن ما زلنا إلى الآن نجد هذه المعضلة دون حلّ عند

(1) التفت الفقيه الشيعي إلى هذه المعضلة، وراح يسدّ الثغرة في مفهوم ومجازية خليفة رسول الله، بمفهوم الإمامة وتسمية الأئمة المهديين المعصوميين عند المذهب الجعفري الاثني عشري، إذ قام بسدّ ما يمكن الطعن على حجّته، بجعل الإمامة من الواقعية إلى الطوباوية، بحيث يلحق بقدسية النبوة والرسولية خلفاء النبي الذين وقع عليهم التسمية في المعتقد المذهبي، هكذا يكون الخليفة جزءاً من سلفه، وعليه جرى الاعتقاد أن الإمامَ تجري عليه من العصمة والهداية ما يجري على النبي في مقام النبوة والرسالة، فهم بمنزلة هارون من موسى (واخلفني في قومي وأصلح...)، ولم يقعوا في المعضلة التي قدّمها التصور السنّي لمسألة الخلافة (كيف تكون خلافة لنبوة فيما هو خارج مضمار النبوة والرسالة)، والأصل أنه أغلق هذا الباب في التساؤل، لكنه فتح أبواباً أخرى، على رأسها: مخالفة المتن القرآني في خاتمية النبوة أو ما يمكن أن ينحو نحوها، وتاليها: نزع الدنيوية من أعمال النبي العربي عليه السلام وأهل بيته الكرام، وإلحاق ما قاموا به من أمور الدنيا إلى مرتبة المقدّس، والمعلوم تاريخياً أن الفترة النبوية، وأعمال الإمام علي، ومن بعده لم تخلُ أبداً من مفهوم الدنيا إلى جانب مفهوم الدين، وثالثها: أن الأئمة الذين وقع عليهم التسمية قد فرّطوا في حمل هذه الرسالة حينما ارتضوا فقدانهم للإمامة، وهذا يناقض مفهوم العصمة والهداية والغلبة للدين، ويجعل الدين في مفاهيم الهزيمة والنصر، لطالما لم ينتصر الذي وقعت عليه التسمية في حفظ الدعوة والدولة، ولهذا مبحث آخر مختلف تماماً عن نقد مفهوم الخلافة عند فقهاء المذاهب السنية.

بعض المنشغلين بها، ومنهم مفكّرون يساريون وعلمانيون، وصفوا الفترة بأنها استثنائية ولم يصنّفوها على أنها موضوعية ومادية دنيوية، فالخلافة محلّها الدنيا[1].

---

(1) في كتاب: **مفهوم الدولة** إصدار المركز الثقافي العربي، يقدّم مؤلّفه عبد اللّه العروي تصوّرات حول الخلافة ويتشعّب في تفريقات عديدة: (الخلافة الحقّ، الخلافة الصورية، الدولة الشرعية، الدولة الأخلاقية)، ويحوم في فروقات تنظيرية إن كان لها ما يؤيدها نظرياً، فإنها لا تصمد في الوقائع المادية التاريخية، ويخلص إلى أن الخلافة الحقّ موجودة في الفترة النبوية على دلالة (الخلافة الحقّ، وعلى دلالة ما قدّمه الماوردي وابن خلدون والفاسي، وإن كان ثمّة اختلافات بين تعاريفهم وبينه، والالتقاط معهم في توصيف الفترة بالاستثناء) لكنه يعتبرها فترة استثنائية، فحينما لم يجد الدولة الأخلاقية في الوقائع، راح يتصوّر/أو يفترض أنها موجودة في العصر النبوي، وهو بذلك لا يختلف عن الأصوليين في تثبيت وجودها، ولكنه يحيل عودتها إلى معجزة وتدخّل ربّاني كما حال نشأتها، وهذا يقتضي إقرار بالاستثناء، وهو بهذا الإقرار يفسد حجّته ويهدم ما يظنّه واقعياً وعلمانياً، فالوقائع لا تؤكّد وجود دولة سماوية في الفترة النبوية، ويمكن للوقائع التي نذكرها في هذا الكتاب كثيراً، ما يبطل حجّة من يقول بوجود غير مادي لهذه الدولة/الكيان، ونكتفي بالتمثيل على دنيوية هذه الدولة وقائع هزيمتي: (أُحد وحُنين)، تفاصيل حصار الأحزاب، ومواد صلح الحديبية وشروط دخول مكّة والعفو عن أبي سفيان وهند بنت عتبة ومعاوية وقبولهم في الدولة، فإن الناظر والمتأمّل لهذه الوقائع إن لم يجد فيها ما يؤكّد لا استثنائية الفترة النبوية، وأنها تمثّل كياناً دنيوياً، فإنه يقفز فوق الوقائع ويقع على **واقعة بدر** ويريد تعميمها، والتي تغيب عنا تفاصيلها إلا ما دوّنه المتن وأظهرت لغته أنه حدثٌ استثنائي، والأصل أن وجود حدث وغياب أسبابه لا يعني نعت الفترة كلّها بالاستثناء؛ وإضافة إلى ما تقدّم: فإن وجود ذكر الماورائيات في المدونات الدينية هو جزءٌ من طبيعة التاريخ الديني وطريقة تفسيره لظواهر الكون والإنسان، وعلى ذلك فإن ورود ما يؤيد الماورائيات في التاريخ الديني هو ليس حجّة على خلو الماديات، ذلك أن الماورائيات =

(د)

(الخلافة) مصطلح مرتبط بنشوئه عند التسمية المجازية (خليفة رسول الله)، وفيما بعد، اعتبرَ منظّرو ما عُرف بالسياسة الشرعية: أنّ المصطلحَ دينيّ، ولم يقفوا عند خطورة أخذ المسمّى المركّب على الأصل لا على المجاز، لأن الصدّيق ليس خليفة المقام النبوي والرسولي، لا بالتعاقب في هذا المقام ولا بالمهام الوظيفية لهذين المقامين الدينيين المختومين، إنما خليفة المقام الأمري/ الرئاسي في إدارة شؤون الناس وحماية حقوقهم، وهذا الإيضاح لا بدّ منه في معرض حديثنا عن: (لا خلافة في محلّ النبوة والرسالة إنما الخلافة في محل الدنيا والرئاسة)؛ والخلافة وفقاً للتصور الفقهي مصطلحٌ فكري أُريدَ أن يكون دينياً بالاستناد إلى التأليف والتأويل وليس

= نفسها وفي سياقاتها واعتقادات مُصدّرها قائمة دون السببية، ولا يمكن تعليلها مادياً تبعاً لسياقاتها نفسها، ومن العبث أن تحاول تعليل ما ينفي عن نفسه العلّة، إلا في سياق الخروج من سياقاته وإخضاعه للعلة السببية عبر نقد الماورائيات، وهي مسألة ليست من اختصاص هذا الكتاب، وبالتالي إن وجود أحداث تم تفسيرها على أنّها استثنائية أو ماورائية فإنها لا تعني خلو الفترة من الوقائع المادية، والأصل في هذا الكتاب هو إثبات ماديات وقائع عديدة في الوقائع الأولى، وهي التي تؤكد على الفصل بين الماورائي، والذي هو غير مسبّب ولا يقع عليه الاقتداء، وبين القراءات المادية، فهو في توصيف نفسه أنه فوق طبيعي، وما هو فوق طبيعي كيف يمكن لك تحويله إلى طبيعي إلا تحايلاً عليه وعلى الفئة المراد لك تضليلهم، أما الوقائع المادية التي نريد تثبيتها فإنها حجّة على القوانين والأسباب المادية التي تحتكم إلى طبيعة الإنسان والدول، وهو لا يظهر ما لم يتمّ الفصل بين الدين (الماورائي، اللاسببي)، وبين الدولة: (الطبيعية، السببية).

بالاستناد إلى الواقع التاريخي السابق على المفهوم الذي قدّمه الفقهاء: (سياسةُ الدنيا بالدين نيابة عن صاحب الشرع)، وهو المفهوم الذي لا يستند إلى واقع الخلافة التاريخي وطبيعتها النقدية أو دلالتها اللغوية أو دلالاتها التي قدّمها المتن القرآني، ودلالات عدة في سياقات مفاهيم الخلف. ونحن في سبيل مناقشة مفهوم الخلافة بين السياسة والدين نناقش التصورين اللذين قدّما مفهومين متعارضين لا يتطابقا مع الاستنادات التاريخية:

رأيٌ تقليدي: نشأ عند بداية التنظير السياسي العربي الإسلامي، فالماوردي يضبط مصطلح الإمامة: (**خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به/ الأحكام السلطانية**)، ويرى أن النبي أسَّس دولة/ وحدة سياسية/ كياناً هو جزءٌ من رسالته الدينية، ويعرّفها ابن خلدون أنّها: «**حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي على مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ ترجع أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. (من مقدّمة ابن خلدون)**». والتعريفان يتفقان مع التصور الذي تتخذه حركات الإسلام السياسي في صراعها على السلطة في أكثر من بلدٍ عربي وإسلامي، الذي يصور الدولة والإنسان في خدمة الدين ومن يمثّله، وهنا تحديداً خطورة التعريف: أن ممثلي الدين تبعاً لهكذا تصور في مكانةٍ أعلى من الدولة والقانون ولا يسألون عن أعمالهم. ويهمّنا تفكيك تعريف الفقهاء التقليديين إلى موضوعين: (أ) الوحدة السياسية: فالتعريف ينطلق من وجود وحدة سياسية دينية في العهد النبوي، وعليها جرت الخلافة، وتستمرّ كمفهوم له الشرعية دون أي شكل ومضمون آخر في

السياسة لا يتوافق مع هذه الوحدة وطبيعتها. إذ يعتبرونها جزءاً من الدين، ويجري عليها ما يجري على الدعوة، وأن الكيان كله وتقلباته خاضعٌ إلى (الوحي)، فهو بذلك جزءٌ من الكيان الديني العام؛ (ب) طبيعة الخلافة: يعتبرونها ذات طبيعة دينية بوصفها خلافة لصاحب الشرع، وهنا كانت الإشكالية في إثباتات التسمية، وما نتج عن صراعات مذهبية متقدّمة في موضوع تسمية الخليفة.

ونحن في إثبات وجود الوحدة **نختلف معهم في طبيعتها**، إذ يستحيل البرهنة عبر قراءة الوقائع الأولى، والتي تثبّت وجود وحدة سياسية مركزية (أمة) بينما لا تمنحها هذه الطبيعة الدينية، بل هي طبيعة دنيوية تخضع إلى قوانين الدنيا والأسباب؛ فذكر أمور الدولة في المتن القرآني مطلقة لولي الأمر في مراعاة الظرفية تحت خطوط إنسانية عريضة: (الحقوق والعدالة وموازين مصالح الناس بين النفع والضرر) وترك تفاصيل هذه الخطوط للتطور المفاهيمي الإنساني.

ورأي حديثٌ: ظهر عند ما يُسمّى (شغور الخلافة[1]) بسقوط الدولة العثمانية، ويوجزُ أنه نقدَ الرأي التقليدي بشقّيه (الوحدة السياسية وطبيعة الخلافة)، فهو ينفي وجود حكومة أو وحدة سياسية

---

(1) نقف عند مجموعة الآراء والمواقف الإسلاموية التي تعتقد أن الخلافة شُغِرَتْ بسقوط الدولة العثمانية على اقتضاءٍ وإقرارٍ بأن (شكل ومضمون الدولة العثمانية) هو خلافة مقبولة بالنسبة إليهم، وبالتالي يكفي لنا الوقوف على حال الدولة العثمانية التي سقطت ويريدون ملء الفراغ والشغور الذي حلّ بعدها، ولا حاجة لنا إلى الرجوع إلى وقائع التاريخ الأولى لإثبات مدى وهن خطابهم ودعوتهم إن كانوا يبكون على سقوط الدولة العثمانية بوصفها دولة دينية، دولة خلافة؛ فهل من اتفاق بين تصورات البنّا وقطب والقرضاوي والغنوشي وبين الخلافة العثمانية؟

في العهد النبوي، وبالتالي لا يرى طبيعة الخلافة من بعده أنها دينية، فلا خلافة في النبوة والرسالة، وأن الخلافة هي سياسة الدنيا بالدنيا، وكان رائد هذا الاتّجاه الأزهري: علي عبد الرازق، لكنّه علل نشوء الخلافة الدنيوية (نتيجة) على افتراض (سببي) ينزع وجود الوحدة في العهد النبوي، وهو بنفيه الدولة عن الفترة النبوية يحيل وقائع الفترة الإدارية والرعوية والقضائية إلى الاستثناء، وهذه علّة رأيه في ابتعاده عن العلمية السببية والتاريخية، ويرى أن الدولة/الوحدة السياسية نشأت عند وفاة **النبي العربي عليه السلام في اجتماع السقيفة**، وما نتج عنها من تولّي الخليفة أبو بكر الصدّيق شؤون المسلمين، باعتباره خلف النبي العربي في شؤون الرعية بصفة دنيوية لا بصفة دينية.

ونحن إذا ما تأملنا الرأيين لوجدنا صواباً وخطأ فيهما، فهذا صوابٌ أن الدولة نشأت في العهد النبوي، فلا يمكن أن نذهب فيما ذهب إليه عبد الرازق في نفي وجود الكيان السياسي. فماذا تُسمّى الأعمال التي كان النبي العربي عليه السلام يقوم بها بوصفه زعيم كيان: شؤون الناس في دنياهم، التي كان عليماً بجوانب كثيرة منها (بالخبرة أو المشورة) على عكس ما يذهب إليه بعض الكتّاب في نفي علم الدنيا عن النبي، اعتماداً على حديث ضعيف يخالف الوقائع أو في إخراجه من حقل اختصاصه إلى حقل عام، وهو حديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، والذي ذُكر في حكاية تتعلّق بالنخل وزراعته، وهو اختصاص لا يعني عدم اطّلاع النبي عليه السلام على تفاصيله أنه غير مطّلع على كلّ أمور الدنيا، ويصبح تعميماً يُفضي إلى تخلّيه عن الدنيا، فالوقائع التاريخية تؤكّد من وجوه عدة أن النبي العربي

عليه السلام ما كان يفصل نفسه عن أصحابه ومجتمعه وأهله، وأصابه على رأسهم أشدّ ما أصابهم، وراح في سبيل دعوته الدينية ورؤيته الدنيوية لأجل الوصول إلى وحدة سياسية تحمي الناس في معتقداتهم، على رأس المواجهين والذين دفعوا ثمن ذلك، إن كان على صعيد حصار شعب بني طالب، الهجرة عن الوطن، فقدان الولد والأهل والأصحاب، وكل هذا لا يجعلنا نقرّ (وإن كان الحديث قوياً، وهو مضعّف) أن هذا القول المنسوب يوافق الصحّة والواقع، أو يصلح لنفي الكيان السياسي الدنيوي.

ونحن نتّفق مع رأي عبد الرازق في طبيعة الخلافة أنها دنيوية وليست دينية، ونختلف معه في نفيه لوجود الدولة في العهد النبوي، لأن هذا النفي يخلع عن نتيجته السبب المادي في إثباتها؛ فإذا لم يكن ثمّة وحدة سياسية فعلى ماذا وقعت الخلافة؟ وفيمَ كان قتال الخارجين عن المركزية في حروب ما يسمّى بالردّة؟ فأصلٌ في الخلافة التعاقب، فهل كان تعاقب على النبوة أم على أمر الكيان؟

لا خلافة في النبوة، حسناً، هذا رأينا، وحجّتنا في الفصل بين الديني والسياسي، فكيف تكون خلافة على دولة إن لم تكن الدولة قد وُجدت.

الدولةُ وجدت وبدأت بالتكوين عند بداية الهجرة، ونحن على الاقتضاء يمكن أن نخمّن لماذا اعتبرت الهجرة بداية التاريخ ولم يعتبر فتح مكّة، **فالفرق بينهما أن الهجرة هو تاريخ تأسيس الدولة الدنيوية، بينما فتح مكّة هو تاريخ انتصار الدعوة الدينية**، وهنا نجد أن الدولة المدنية انتصرت للدعوة الدينية. هكذا انتصرت الدعوة على يد الدولة، حينما استطاع هؤلاء المهاجرون والأنصار

وحلفاؤهم والذين آمنوا بدعوة النبي الدينية القيام بتأسيس كيان لأجل حماية عقائدهم وتحرير وطنهم من أولئك الآباء الذين يمنعون الحرية الدينية ويتاجرون في الدين لغايات دنيوية.

(هـ)

نذهب بالقول إلى تثبيت وجود الدولة بمضامينها المتوافقة مع مرحلتها الزمنية التاريخية، فليس من الصواب أن نرى التاريخ وفق ما ننتمي نحن، بل علينا أن نراه وفقاً لما ينتمي هو، وتبعاً لسياقاته وليس إلى سياقات أخرى متقدّمة عليه زمنياً ومكانياً.

رأينا:

● الدولة موجودة إلى جوار الدين، وهو ما يُعلّل مقولة تاريخ الإسلام دين ودولة، وليس مقولة: (الإسلام دين ودولة)، فالدين عقيدة فردية وحرية إنسانية وهو إيمان الأفراد، وعلى هذه الحرية الفردية تحديداً وقع التكليف والمسؤولية، والأفراد الذين هم نواة الكيان والجماعة ولا تكون جماعة من دونهم كانوا على هذا الدين، لكنّ شؤونهم العامة وأمورهم السياسية ضمن الوحدة السياسية مضت باتّجاه تشريعات وسلوك وطرق دنيوية؛ فالدولة وأحداثها وتقلّباتها خاضعة لمفاهيم الدنيا وظروفها ومتطلباتها والتوفيق والنصر والهزيمة، وهي التي حمت رعايا الأديان الأخرى من يهود و(نصارى) ومسيحيين وصابئة، وهناك إلى مجاورة الدولة/ الوحدة السياسية كان الدين الذي بلّغه النبي العربي وانتصر لأتباعه بإنشاء كيان يحمي حقوقهم في ممارسة طقوسهم وشعائرهم دون أذية، وليس لأحد حقّ مصادرته أو امتلاكه.

• خلافة الصحابي أبي بكر الصدّيق ليست خلافة دينية، فلا خلافة في النبوة باتّفاق الأفرقاء جميعاً، بيد أن مفاهيمهم تجرح هذا المفهوم تبعاً لنتائجه ودلالاته، إنما وقعت الخلافة على الدنيا، خلافة الكيان السياسي، خلافة زعامة وأمارة الدولة/الوحدة السياسية/الأمة، ومحلّ الدنيا كانت الدولة وتكون دائماً.

أما تعريف الخلافة التقليدي: (سياسة الدنيا بالدين) فما عُرف له سندٌ في المتن، كما أن وقائع الرعيل الأول تُعارض هذا المفهوم، فنحن أمام **صلح الحديبية** نرى صلحاً من الدنيا وتمّت سياسته بالدنيا، (فلا يصالح الإيمانُ الكفرَ وفق سياق المتن الديني)، وها نحن أمام قراءة **وقائع حربية عدة**، وتساؤل بعض الصحابة: **(أهذا وحي يوحى أم هي الحرب خدعة ومكيدة؟)**، والدين منزّه عن الخدع والمكائد، والدنيا وإدارتها وحمايتها تتطلّب تعدّد الوسائل، ومن بينها الواضحة المستقيمة والغامضة الخادعة، ويمكن في اللغة المعاصرة أن نفكّك التساؤل، ونعيده: هل نحن أمام خطّة حربية موضوعة من (الوحي)، وهي جزءٌ من الدين، والرسول يبلّغها، أم الخطّة جزء من الدنيا والدولة ووضعها أمير وراعي هذا الكيان العربي النبي عليه السلام بوصفه زعيم وحدة سياسية؟

هكذا يكشف التساؤل مسألتين، هما من الضرورة أنهما في صلب موضوعنا عن الخلافة ومفهومها، وحري بنا الوقوف عليهما:

الأولى: مسألة تعدد الوظائف في شخص النبي محمد عليه السلام: (النبوة، الرسالة، الزعامة. . .).

الثانية: مسألة الفصل بين الدين/الوحي، وبين الدنيا/الإدارة، بين الدين الحقّ وبين الدنيا الخاضعة للصواب والخطأ، بين الدين

الحق وبين الدنيا الخاضعة للنصر والنجاح والهزيمة والإخفاق، بين الثابت والمتحوّل، بين غير المسبب والمسبب.

وهما مسألتان واضحتان وتؤكّدان وجود وحدة سياسية كان على رأس إدارتها النبي عليه السلام بوصفه راعي/ولي أمر وأعماله في هذا السياق تُعدّ ضمن السياق الدنيوي، وهو مقام مختلف إلى جانب مقامه النبوي والرسولي. وهما المسألتان اللتان تؤكدان كغيرهما من الوقائع أن تاريخ الإسلام كما أشرنا تاريخاً يضمّ ديناً ودولة متجاورين ومنفصلين، بحيث كانت الدولة لحماية المتدينين وإبلاغ الرسالة الدينية، لأن الدولة في الحرب والمال والتداول والتقلّب والتغير، والدين في الثبات والخلاص والخشوع، وحرية الإنسان الفرد في معتقده: بينه وبين خالقه.

(و)

قد يُعلّل انشطار مصطلح ما إلى مفهومين مختلفين أو متضادّين أو إلى مفاهيم عدة على أنه نتيجة جدل معرفي وأحياناً وجودي، ومنه وعليه تُبنى تأثيراته على الواقع بأطرافه التي تقول بمفهوم دون آخر وتنتصر له؛ ونحن حينما نخالف هذا التصور فذلك لأنه لا يتوقف عند نقد الواقع، بل يسعى إلى تدمير النظام الواقعي وإلحاقه بالفوضى تحت تبريرات ووسوسات لا تستند إلى حجج مادية من الواقع، إنما عبر استنادات من خارجه، والكارثة: أن الفكر اللامادي إذا قدر على تدمير الواقع فإنه غير قادر على إعادة بنائه، ما يجعل أي فكرة مهما كانت خيالية ومثالية قادرة على الاستغلال لتدمير الواقع لحساب أجندة الفوضى وليس أجندة النظام، وكلاهما ليس مبرّراً في

القفز فوق الواقع واستخدام اللامادية، ولكن (رُبّما) يُعذر البناء في اتّكائه على افتراضٍ من خارج الواقع (أو لا مادي) وصولاً إلى ما يمكن أن يُبنى في الواقع بتقديم منفعة، بينما لا يُعذر إن كان مآل هذا الاتجاه الفكري الطوباوي إلى اختلاق فوضى في الواقع غاية في تدميره، أو غاية في المنع لا غاية في النفع.

كُلّ ينصر مفاهيماً ويقرأ التاريخ لمصلحة ما يريد تحقيقه في الواقع، وكذا حال الواقع والتاريخ والصراع عليهما حبّاً وطمعاً بهما، هما الصانعان والسببان لاختلاف المصطلح وانشطاره لمفاهيم عدة عند كلّ فريق، وليس العكس كما يمكن أن يتصوّر الطوباويون؛ فأنتَ حينما تعجزُ عن تغيير الواقع بأدواته وتذهب إلى حلولٍ من خارجه لا تستند إلى أي من محتملاته أو ممكناته، فأنت تذهب إلى العبثية عينها، فإما أنك تحمل أجندة سلطوية وتدرك ما أنت ماضٍ إليه في استغلال اللاواقعي لمصلحة الفوضى ثم الاكتساب من ورائها، وإما أنك في دروشة من أمرك ولست تدري حقّاً أنك في التيه.

(ز)

حينما نقدّم مفهوماً دنيوياً للخلافة يستوعب التقلّب والمخاطر والخطأ والصواب والهزيمة والنصر فإنما نعيدها إلى الإنسان، وإلى كونها شكلاً من أشكال الكيانات والوحدات السياسية قبل تطوّر مفهوم الدولة حديثاً، (فتكون الدولة الحديثة قد **خلفت** شكل الخلافة أو الإمبراطوريات والكيانات القديمة)، ونحن بهذا نقدّم مفهوماً دنيوياً ضدّ مفهوم ديني-سياسي يختلقه الفهم الإنساني وليس يخالف

الدين، فإنما الأصل فيما نذهب إليه يُبنى على علّة في الواقع والتاريخ تجعل كل طرفٍ يشتقّ من واقعه وصراعه على الواقع ما يؤيد هذا الصراع أو ذاك؛ وتجعلنا نذهب في المفهوم على هذا الاستحقاق الواقعي.

لماذا يذهب فلان للقول بالجمع بين الدين والدولة في قميص ديني؟ لأنه -واقعياً- ينتفع من وراء هذه الأجندة التي تسحب الحريات الفردية، وتقف عثرة أمام الدولة في إقرارها تشريعياً لأن الحريات تُفقد دعاة الخطاب الديني-السياسي أي انتفاع من وراء خطابهم.

لماذا نذهب نحن (القائلين) بالفصل بين الدين والسياسة، والتأكيد على عدم دينـنة سلطات الدولة، وأن الدولة - عندنا - لا تعني السلطة، بل هي النظام والسلطة والأفراد بمكوناتهم الفردية؟ فذلك لانتزاع الحرية الفردية وتأمين وحماية الدولة من التقسيم والتنازع تحت حجج دينية تلبس قمصان القداسة، ونحن هنا أيضاً لا نخرج عن الواقع الذي ندّعي انتماءنا إليه لغاية تطويره تبعاً لمحتملاته وممكناته.

هكذا نرى أن الواقع والصراع عليه هو العلّة المادية الحاكمة في تعدّد المفاهيم والخطابات بغضّ النظر، أكانت المفاهيم لها ما يعكسها في الواقع أم هي خارجه.

فالقولُ بضرورة إقامة الخلافة هي مقولة تقفز على الواقع حينما ترى كلّ هذه الدول وترفض الاعتراف بأنها تمثل المفهوم المتطور للكيان السياسي، وأنها الدلالة المتطورة من مفهوم الكيان المتعلّق بسياسة الدنيا ومتطلّبات الدنيا، وهو الواقع المتحقق في وجود الدولة

وليس خارجها، فدلالات الخلافة في النيابة والتمثيل متحققة في سلطات الدولة وأنظمتها وتشريعاتها وإدارة شؤون المواطنين، وليس الدعوة إلى إقامة خلافة إسلامية إلا أجندة سياسية هدفها أبعد من مجرد معارضة حكومة تنفيذية أو نظام سياسي، إنما هدفها الفوضى القادرة على تفتيت الدولة لأجل الخروج عليها وإقامة كيانات استبدادية باسم الدين.

ملحق في مفاهيم السلف والخلف

مفاهيم السلفية:
بين تقليد الغائب وتمثيل الحاضر

(أ)

استَكانت وأَلِفَت أذهان العامة والخاصة عند سماع كلمة (سلفية) حملانها على معنى (التقليد) لما قدّم له دُعاة خطاب السلفية الدينية، وبما قدّموه من دفوعات لإظهار جانب التقليد في التاريخ الديني والاقتداء بمخرجاته، والاكتفاء بهذا الجانب على أنه الممثّل الوحيد لتاريخ السلفية الدينية، حاصرين الدلالة في هذا السياق دون سواه، حتى بقيت دلالة المفهوم محصورةً على هذا الحملان داخل الخطاب وخارجه، إن كان مُناصراً أو منتقداً له؛ ونحن هنا في وارد مناقشة: **مدى صوابية حصر مفاهيم السلفية وانغلاقها على معنى التقليد ودلالة الإتباع وتمثيل الغائب، وإزاحة معنى التجديد ودلالة الإبداع وتمثيل الحاضر.**

هل ثمّة **سلفية تجديد** مثلت الحضور؟ كما أن هناك **سلفية تقليد** مثّلت الغياب؟ وإلى أي مدى نملك شواهد تنفي أو تثبّت الضدية بين التقليد والتجديد والغياب والحضور في ممارسات الرعيل الأول من

السلف الصالح، أو مؤسسي المذاهب الإسلامية، وصولاً إلى النهضويين والتنويريين؟

(ب)

لطالما ميّز القومُ السلفَ الذي يتَّبعون (بالصالح)، فذلك إقرار ضمني يحمل معنى وجود (سلف غير صالح) ما لا يعارض المحتوى التاريخي للمفهوم ودلالاته الشمولية، وهذه مسألة تخصُّ المعايير التصنيفية، وهي ليست محلّ المناقشة هنا إلا على سبيل الإشارة: **إن إقرارَكَ بالتمييز هو إقرارٌ على الاقتضاء بما يفيد نقيضه**، فنحن نتعامل مع تاريخ يتضمّن منظومة من الأحداث والأخلاق ولسنا في وارد تقديس أو انتقاد رجاله لأجل الانتصار لفكرة أو رفضها، إنما التعامل مع التراث بما دوّنه التراث واقتضاءات تلك التدوينات؛ فإذا كنا قد ابتدأنا هنا في إقرار وجود سلف صالح وما يقتضيه (التمييز) بوجود سلف غير صالح، فماذا عن مسألة (التجديد/ التقليد) و(الحضور/ الغياب) داخل نطاق السلف الصالح، والتي هي محلّ خلاف اليوم بين دُعاة الخطاب وبين تيارات تسعى لاستحداث فقه إسلامي جديد وتقديمه كرؤية مُعاصرة تبعاً للملاءمة الظرفية، المدنية، وبين تيارات أخرى مدنية لا ترى ضرورة تطبيق منظومة القوانين والتشريعات المدنية الحديثة، وأنها بحال من الأحوال لا تُعارض روح الدين العام، وأن الأولوية للحاضر على أي تأويل أو تفسير تاريخي يُسقط على الواقع لأجل احتلاله.

هل كان السلف الصالح مقلّداً وناقلاً وقد حصَرَ أعماله التشريعية والتنفيذية في هذا النطاق-التقليد، ولي أمرٍ بعد آخر؟ أم أنه

مارسَ التجديد والعقل، واشتقّ وأبدع تشريعات تناسب ظروفه المكانية والزمانية وتُعينه على إدارة شؤون البلاد؟

(ج)

إنّ الدلالات التي يتضمّنها (مفهوم السلف)، كما قدَّمتها أصولاً واقتضاءً، دفوعاتٍ وتعريفاتٍ، مدونةُ دُعاة الخطاب السلفي، ترتكزُ على المحتوى التاريخي، على أنه المرجعية المصدّقة على سلامة المنهج. ولهذا، وعلى هذا، لا يمكن إقصاء التاريخ وسجلات منجزاته وأحداثه حينما نريد أن نتحقق من هذه المصادقة المزعومة، **على حجّة: مِنْ فمكَ أُدينُكَ، ومن مصادركَ ما هو حجّةٌ عليكَ لا على خصومكَ**، بينما يؤتى به انتقائياً تعارضياً كمصدّقٍ على فهم نسبي أحادي لا يستقيم حتى على مستوى الانتقاء، لأنه يجرح الوقائع العامة الكبرى التي حرّكت التاريخ العربي الإسلامي الأول، إذ ذاك يكون الاحتكام إلى التاريخ ومصادره المتنوعة - على إشكالاته - ضرورة لا مفرّ منها لتبيان آفاق المفهوم وتعدّد مضامينه، هذا من جانب المصدر على صحّة الانتقاء والمنهج السلفي الذي يزعمون.

ومن جانب آخر، إن عدم اكتمال (مفهوم السلف) بحملانه على أحادية التقليد، وهو فرع من فروع منهج السلف، ولا يمكن أن يكون الجذر والفروع كلها، ونكران التجديد يؤدي إلى: تقليص مفاهيم المصطلح، وتضييق الخناق على شرعية قبوله في ظروف مختلفة، وتعثّر تعاقب الأطوار إيجابياً، ومحو الحضور بصحو الغياب.

وبداهة، يتطور الإنسانُ بالتجديد أو تقليد منهج التجديد وليس مخرجاته، لا بتقليد مخرجات الملاءمة الظرفية، ويتطور الإنسانُ بالحضور لا بالغياب.

وأزعم أن ذلك لا يتعارض مع متن الأصول؛ فأي دلالات يدلّ عليها المحتوى التاريخي لمناهج السلف الصالح الدالة على معاني التقليد والتجديد؟ إذ إن الاقتداء يكون باتّباع المنهج التجديدي وليس بمخرجاته المتمثلة بتشريعات متلائمة مع الظرفية؛ **والإشكالية تتمحور حول عدم التفريق بين المنهج وبين مخرجاته.**

في ضوء ذلك: كيف نفهم التشريعات والإجراءات التنفيذية للرعيل الأول؟ ما هي المفاهيم التي تحملها حين تستند في بعضها إلى نصوص صريحة توافقاً أو تجاوزاً، وأخرى لم يشر إليها المتن القرآني وبقيت مفتوحة لاجتهادات ولاة الأمر وفق مفاهيم الملاءمة الظرفية؛ هكذا لا يكون الاجتهادُ أصلاً مُنتجاً إن لم تكن أدوات الإبداع في الدنيا وليس في الدين، إلى جانب الإتباع هي إحدى أهم أدوات التشريع والإدارة والحكم والإمارة.

(د)

نعود إلى قراءة الوقائع الأولى:

فإننا نجد أن المقولة المنسوبة إلى الخليفة أبي بكر الصدّيق: «**والله لو منعوني عناقاً (صغير المعز) كانوا يؤدّونه إلى رسول الله -عليه السلام- لقاتلتهم على منعه**[1]» تحمل دلالتي: التقليد في الإتباع والتجديد في الإبداع.

---

(1) وَرَدَ ذكرُهُ في صحيح البُخاري وصحيح مُسلم.

أما التقليد: فذلك ملحوظ في اتّباع مركزية جباية الزكاة لصالح الوحدة السياسية/ الدولة الموحّدة، والتجديد في ابتداع الاقتتال من أجل حماية المركزية؛ وفي هذا أصلٌ واضحٌ في قيمة الابتداع في الدنيا والإتباع في الدين، ولا يجب التفريط بتحليل واقعة حروب الردّة، إذ بها تبدأ حكاية السلفية: لقد كان التقليد في جباية الزكاة، بينما سنّ الاقتتال من أجل الجباية كان أمراً مبتدعاً ولم يكن أمراً عادياً، وعليه جرت المناقشات بين الخليفة الصدّيق وبين وزيره عمر بن الخطاب وبين مجموعة من كبار الصحابة، فإن كان الأمر تقليداً ولم يكن تجديداً لمَ وقعَ الاختلاف بينهم؟ وعليه، إن ما يُفهم من اختلاف الرأي بين سنّ القتال من عدمه هو واقعة التجديد ونفياً لوقوع التقليد في الأمر.

هكذا مثّلت ما اصطلح على تسميتها «حروبُ الردّة» مفهومَ الحاضر/ الحضور لغلبة مصلحة الهوية والوحدة، وتمّ التجديد كضرورة في إدارة الوحدة السياسية لتناسب الظرف الذي يُهدِّد الوحدة.

فأي دلالات يمكن اشتقاقها بقراءة التشريعات الأولى في إدارة شؤون الإمارة، وفي مواجهة التحدّيات والمستجدّات عند بعض الخلفاء ممن نُعدّهم ويدخلون في تعريف (السلفية):

- **سنّ التقويم الهجري**[1]: لم يكن هناك تقويماً قمرياً في العهد النبوي يعتمد تاريخ سنة هجرة النبي العربي وأصحابه من مكّة

(1) وردت واقعة بداية التاريخ في السنة السابعة عشرة للهجرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، في **تاريخ الرسل والملوك** للطبري، وتاريخ **البداية والنهاية** لابن كثير.

إلى المدينة، كما أن المتن القرآني لم يتطرق إلى هذا التقويم، ولم يعترض النبي على التقويم الميلادي الشمسي أو التقاويم القائمة حينها كالفارسي أو الحبشي أو العبراني، هكذا يكون سنّ التقويم مُعارضاً لدُعاة خطاب السلفية على دلالة التقليد فقط، وهو ما لا نراه ولا نصنّفه على هذا التصنيف، طالما ننطلق من أحقية ولي الأمر بالتجديد والابتداع في مصلحة الدنيا، لأن السياسةَ مسألةٌ مباحةٌ، على أن لا تأتي أمراً يمنع الناس من ممارسة طقوسهم الإيمانية، وهي مفصولة عن الدين، لذلك تكون قراراتها وأمورها تجديداً أو تقليداً في حدود الدنيا، لأن السياسة عندنا هي سياسة الدنيا وفق موجودات الدنيا. وهو ما يجعلنا نقول إن تحريم البدعة إن صحَّ فإنه يصحّ على عدم البدعة في الدين، لأن الدينَ مغلقٌ، وأن البدعةَ في الدنيا والسياسة، وعليه إن سنّ التقويم كان أمراً تجديدياً استحدثه الخليفة عمر لاستقلالية الوحدة السياسية العربية بتاريخ متعلّق بها.

• **تجاوز حدود السرقة وحجب الصدقات عن المؤلّفة قلوبهم، ومنع متعة النساء والحجّ**: نحن هنا أمام مسائل وردت في المتن ومورست في العهد النبوي، ولكنّها مسائل متعلّقة في الدنيا، ويدرك الخليفة عمر صلاحياته في التعامل مع هذه الأمور عبر التقليد والتجديد لما فيه مصلحة الدنيا والوحدة السياسية التي يقودها. وعليه، نجده قد استحدث وابتدع ما يتجاوز هذه الأمور، وأنت لا يمكن أن تعتبر هذه التشريعات التي وضعها الخليفة عمر تشريعات دينية، إنما هي تشريعات تجديدية تخصُّ الدنيا، ولك بعدها إذا ما تغيرت الظروف أو لم تتغير أن تُعيدها أو تعمل بغيرها.

وغيرها من التشريعات والتحديثات التي ابتدعها الخليفة عمر، وكلّها تنصبّ في خانة البدعة في الدنيا، والتجديد، كاستحداث **العَسَس والرقابة، حجر احتياطيات الغنائم، سنّ حدود جزائية جديدة.**

وفي عهد الخليفة عثمان بن عفّان، يمكن أن نقف عند دلالة نقل السلطة إليه، وهي من شؤون الدولة، ودلالة جمع القرآن وإحراق النسخ المتفرّقة، وهي دلالة دينية:

• **ولاية عثمان بن عفّان**: حينما أُصِيبَ الخليفة عمر الإصابة التي أدّت إلى مقتله، وضع مجلساً من ستة أشخاص لأجل اختيار أمير على المؤمنين بعده، فهل كان الخليفة عمر مقلِّداً أم مُجدِّداً؟ فنحن لا نرى طريقة لنقل السلطة في المتن القرآني، ولا نجد طريقة فرضها النبي العربي، كما أننا نجد أن الطريقة التي اعتمدها الخليفة أبي بكر كانت عبر التسمية/ ولاية عهد، بينما الخليفة عمر لم يتّبع طريقة سلفه الصالح، بل كان صالحاً في ابتداع وتجديد طريقة جديدة.

• **جمع القرآن وإحراق النسخ المتفرّقة من الصحف**: هل كان الخليفة في هذا العمل مُقلِّداً أم مُجدِّداً؟ فنحن إذا عدنا إلى المتن لم نجد رخصة في إحراق النسخ، ولم نجد رخصة للنبي في الجمع بالطريقة التي آلت إليها في عهد الخليفة عثمان، وأيما من أمرٍ لم يكن منصوصاً عليه في المتن على إباحته أو منعه على الإطلاق، ولم يأتِ عليه النبي، فإنه يُعدّ تجديداً ولا يُعدّ تقليداً؛ وإذا ما عُدنا إلى مفهوم السلف الصالح عند دُعاة السلفية اليوم وحصر المعنى في التقليد (فقط) فماذا نقول عن جمع القرآن على نسخة واحدة وحرق

باقي النسخ؟ ألا يُعتبر ذلك وفقاً لحصر المعنى بالتقليد أن الخليفة عثمان قد جاء بما يخالف السلف الصالح في هذا الجمع والحرق وفقاً لدفوعات واستنادات دُعاة خطاب السلفية أنفسهم!!! بينما في معرض الكشف عن وجود مفهوم التجديد إلى جانب التقليد في مفهوم السلف فإنّ ما مارسه الخليفة يعتبر من باب التجديد، وهو المعنى والدلالة الواقعيّة لمفهوم ولاية الأمر، فلا يجوز عقلاً ووقائعاً حصر المفهوم في التقليد والنقل دون التجديد والعقل.

وهكذا، إن عدنا إلى استقراء التاريخ العربي الإسلامي بتوسّعاته في الفتوحات، ومسائل تنقيط وتشكيل القرآن الكريم، ومنهج وضع أُسُس النحو، وترقيم النجوم في الآيات، وتدوين ما يُنسب إلى النبي العربي، ونشوء الفقه والمذاهب، وعلم الكلام، وازدهار العلوم، وبروز الحضارة العربية الإسلامية في أصقاع الأرض، وازدهار الترجمة عن اليونانيين، وغيرها الكثير من المسائل التجديدية، وهي تؤكد أن السلف الصالح كان صالحاً للتجديد، وأنك لن تجد حجّة إذا جئتَ بهم ليصادقوا على منهج السلفية باعتماد دلالة التقليد فقط، وإقصاء دلالة التجديد.

أليس في تباين الرعيل الأول حول مجموعة من المسائل حجّة على التجديد والاجتهاد، فإن كان مرجعهم التقليد تمثيلاً للسلف لما اختلفوا، وإن كان التجديد وتمثيل الحاضر مصدر آرائهم، إذ ذاك تعلو قيمة الاختلاف دعامة لمعنى التجديد والعصرنة.

كل هذه الشواهد تفتح آفاقاً وتشرِّع جدوى البحث في معاني التمثيل والتأويل الإنساني المناسب للظرفية والوعاء المعرفي وغلبة المصالح، وتؤكد أن القوم كانوا مجددين. **فلا يمكن حمل تطوّرهم**

وإبداعاتهم على معنى التقليد وإلا بقيت الأمة على حال نشوئها الأول تناسخاً لا يحيد عن شكل مخرجاتها الأولى، وذلك مخالف لسنن اللّه في الخلق والطبيعة. فهل كان الخلفاء الراشدون والتابعون ومن جاء بعدهم مُتّبعين أم مُبتدعين؟ وكيف يكون الاقتداء بهم، أبمنهج التجديد والتمثيل الأصيل وسنّ القوانين المناسبة للظرفية، أم بمخرجات المنهج؟

(هـ)

الأصل الإسلامي الإيماني ثابتٌ في لغته ومتغيرٌ في معانيه وتأويلاته حتى تتلاءم مع المتغيرات؛ لذلك فإن تفسير هذا الأصل خاضع لمعايير النسبية والظرفية، وصلاحية التفسير قائمة دون إلزامية ما دامت نافعة ومتمثّلة بالحاضر، أما متى ما تغيرت الأسباب الموجدة للنتائج، فإن مدلولات التأويل لن تصمد في مواجهة المستجدات، لفقدانها شروط علتها. لذلك تكون مراجعة التأويل ضرورة في النهضة. ولذلك أيضاً تأتي القراءة الجديدة للأصل إيماناً تنفيذياً بأن المتن -وحده- صالحُ لكلّ زمان ومكان، وله غلبة الاستمرارية؛ وإقراراً بتقادم التأويلات التي لا تحمل صفة (البقائية) بل صفة (الصلاحية) الصالحة بقيام الظرف والمنقطعة بغيابه؛

- **البقاء للمتن (هذا هو المعتقد).**
- **الفهم الإنساني للمتن خاضعٌ لقانون ميقات الصلاحية.**
- **كلٌّ بقاءٍ مستمرٌّ، وكل صلاحية مآلها انقطاعُ.**
- **قدسية المتن، لا تعني قدسية تأويله.**

- **منح الفهم الإنساني صفة البقائية هو احتلال للمتن المقدّس، فبقائية المتن ونصوصه تستلزم حكماً أن يكون الفهم الإنساني متغيراً وفق الظرفيات والمعرفة (عمراً وصلاحية).**

(و)

الأصل في الحضارة أنها تمثيلٌ أصيلٌ (حاضرٌ بالتمثيل عن حاضرٍ)، لها قيمة المنجز بالحضور والوجود، والأمم حين تُفارق حاضرها تتخلف عن إنتاج حضارة؛ أليس غياباً حينما تهجر الحضور، إذ يلوذ دُعاة الغياب بتمثيل مخرجات السلف وليس بمناهجهم التي مثّلت الحضور وأنتجت حضارة شاهدةً عليهم؛ شتّان بين قيمة الإنتاج الحضاري وبين شكل المنتج. وبحالٍ، فإن عدم المواءمة بين منتجات حضارة ما وبين حاضرها يفقدُهَا البقائية التي تمنحها التأقلم والاستمرارية في مواجهات تعاقب الحضارات والظرفيات؛ فكيف يتمثّل الحاضر بالحضور حينما يحمل الدُّعاة ويحلمون بخطابٍ يريدون من ورائه الغياب.

* * *

في ضوء الأسئلة والشواهد التي ناقشناها في هذا الموضوع، كيف يستقيم الخطاب السلفي بإزاحة منهج التجديد الذي عمل به السلف الصالح؟ كيف يكون الخطاب ملتزماً بعلّة وجوده المتمثّلة بالاقتداء بالسلف الصالح حين يكتفي بتقليد مخرجات أزمنتهم الغائبة عن حواضرنا، ويهجر منهجهم في التجديد والاجتهاد وتمثيلهم الحاضر بالحضور، ثم يدّعي أنه يقلِّدهم؟!

* * *

إن الأمة التي بدأت نشأتها بكتابٍ مُقدّس، ولم تكن على رَشَدٍ من قيمة الكتابة، ثم يصير نتاجها الكتابي في العلوم التشريعية، الفلسفية، الطبيعية، اللغوية والأدبية آلاف المؤلّفات فلا يقبل عقلاً حصر مفاهيم سلفها الصالح بالتقليد وبتمثيل الغياب وإقصاء التجديد، بينما هُم أصلٌ في التجديد بما آلَ إليه مفهومهم للحاضر وقيمة تمثيل حضورهم، حتى برزت حضارتهم في أصقاع الأرض؛ فهل اكتملت حضارة العرب المسلمين بالتقليد أم بالتجديد! وهل كانت تمثيلاً لغياب أم تمثيلاً لحضور!

مفاهيم الخلافة-الخلف

(أ)

لئن كان الماءُ أصلَ الحياة على (مستوى الحياة)، فإن الإنسانَ أصلٌ على (مستوى الوعي بالحياة)، وهذا الوعي مرتهن بخلافة الإنسان في إدارة شؤونه، والتأقلم مع الطبيعة بما لديه من وعي متعدّد المستويات، ومن قدرات غير محدودة، وهذا متمثّل في الآية 30 من سورة البقرة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. ولأن الحي من الحياة، وهو الممثّل عنها وفق **سُلَّم الوعي الحلزوني**[1] ومنجزات السلوك المتفاعلة معه، وهذا أصلٌ في مفهوم الخلف القائم على السلوك الفاعل مع سُلَّم الوعي؛ فتمثيل الحياة وظيفة الحي بالوعي الذي من طبيعته وخصائصه أنه يعي وجوده وتمثيله معاً، وهذا الوعي بالوجود هو أول سُلَّم الوعي، لذلك فإن (مسؤوليةَ الخلافة) حالّةٌ فيه بصفته موجوداً (حياً-واعياً بوجوده)، وإن كان الوجود أسبق من الوعي مادةً إلا أن الوعي هو الكاشفُ لهذا الوجود، والناجم عنه منظومة متغيرة من الضرورات والأولويات والثانويات، كما أن المسؤوليةَ حالّة فيه بصفته مكلّفاً (حياً-واعياً بتكليفه) ومضطّراً بضرورة الوعي بالوجود إلى القيام بمهام التكليف، وحالّةٌ فيه بصفته

(1) «**سُلَّم الوعي الحلزوني**: إنه شريط الإدراك الإنساني المتضمّن درجات الوعي ومدى تطوره منذ ولادته حتى وفاته، وفيه إعادة تدوير منظومة الوعي الرئيسة عبر تقدّم الإنسان في سنينه العُمرية والخبراتية»، من كتاب **مابعد الثقافة**، ياسر حجازي، المركز الثقافي العربي.

قادراً (حياً-واعياً لقدرته) وقوته على التفاعل بين تصورات وتجريدات ذهنية الوعي وبين سلوكه وممارساته، وفي مهارة تطويع مصادره الداخلية المتمثلة بالعقل والفكر واليدين، والخارجية المتمثلة بالمخزون الأخلاقي والتاريخي، وبالطبيعة وظواهرها؛ وحلول المسؤولية في أشكالٍ عديدة من فكر وسلوك الإنسان أساسها (ضرورات الوعي بالوجود) التي هي قفزة الأنسنة الأولى عبر قيامه بإجراءات لمصلحة وجوده وحمايته؛ وهي ضرورات تختلف باختلاف التهديدات المُدرَكة بين الأزمنة والبيئات المختلفة. وتمثيلاً لإجراءات «ضرورات الوعي بالوجود» فإنها تختلف في الصومال عنها في الخليج، وغياب هذا المفهوم أو المساواة بين الضرورات يُشوّه دلالة حكاية القرصنة الصومالية بوجه سفنٍ تمخر مثقلة بالبضائع أمام شواطئ يموت فيها الإنسان جوعاً. فمن المشروعية الوجودية للإنسان أن تختلف الضرورات عند (القرصان الصومالي) عن (قبطان السفينة)؛ فلا يمكن أن تطالب (الصومالي) اليوم بناءً على «ضرورات الوعي بالوجود» أن يلتزم بمدونته الأخلاقية كما هي، قبل المعالجة الفاعلة لكارثة المجاعة، إذ إن الأخلاق نفسها تتأثّر (بضرورات الوعي بالوجود)، حتى تتوارى أو تتراجع على سُلّم الضرورات، وشيءٌ من هذا القبيل يرشح في القاعدة الفقهية: (الضرورات تبيح المحظورات)، أو الفلسفة المكيافيلية: (الغاية تبرّر الوسيلة). ولتمثيلٍ من متون السلف الصالح، لعلنا نوسّع دلالات التصرف المنسوب للخليفة عمر بن الخطاب بتجاوز الحدّ الأعلى للسرقة في عام المجاعة، حينما أجبرت ضرورات الوعي بالوجود تغير الأولويات ما أخضع الحدّ للتجميد آنذاك، وذلك لقدرة ولي الأمر

التشريعية والسياسية أن يشرّع ما ينفع الناس على أن يكون التشريع دائماً وفقاً للمفهوم الوضعي الإنساني ولا يلبس حُلية دينية؛ فأنت لا تبيح السرقة بهكذا أمر، إنما لا تعاقب على إثم يضيع وزره في أسباب تتجاوز الأخلاق والفردية، ويتحمّل الكيان وزر حالة لم يوفّر لها ما يردع آثارها على الفرد وحياته. أما المقولة المنسوبة لأبي ذرّ الغفّاري: (**عَجِبْتُ لِمَنْ لا يَمْلِكُ القُوتَ في بيتِهِ، كيفَ لا يَخرُجُ على النَّاسِ شَاهِراً سَيْفَهُ**)، فإن ضرورة الوعي بالوجود هي التي تجعلها مقولة مقبولة على الرغم من تجاوزها للعديد من أُسُس الأخلاق والعرف والدين أيضاً.

(ب)

المقصد من هذا المدخل أن (الخلفَ) موجودٌ (حياً-الآن)، وإن وعيَهُ بوجوده واستطاعته على تلبية متطلبات الوعي تلزمه بها تكليفاً؛ فعلى قدر ما يكون مُبتعداً من ضرورات الوعي، يكون مبتعداً من تمثيل وجوده بحضوره، ولا تتطابق خلافته (أي: حياته) مع مصلحة وجوده وخدمته.

إن علمَ الخلف ذو طبيعة تراكمية، يحمل مخزوناً سلفياً/تاريخياً إضافة إلى ملاحظاته وخبراته؛ ولذلك فإنه مؤهّلٌ بالخلافة للنمو وعدم التوقف عند الأيلولة المعرفية الموروثة، بل تطويرها بما يخدم مصالح حاضره. هكذا يكون (الخلفُ) أكثر اطّلاعاً وتعقّلاً وتفكّراً حيث لديه علم السلف وأحداثهم، والقدرة على فرز الموروث واستغلاله. فأي دلالات يحيل إليها إغلاقُ باب الاجتهاد وطمسُ العقل؟ وإلى أي مدى يفضي تأبيدُ السلفِ إلى إفناء الخلف، حينما

يرتضي الحي أن يكون صوتَ الميت! وحين يتحول التاريخ من مصدر يخدم الحاضر إلى مستبدّ يهيمن عليه، أو حين يتحول إلى قيمة تعادل الحياة، وتحلّ محلّ الخلف وتُلغي هويته.

تحمل كلمة (الخلف) ومشتقّاتها في اللغة معانٍ عديدة: (ضدّ السلف، عوض، بدل، وراء، عقب، نسل، خلاف، اختلاف)؛ وهذه المعاني تقدم دلالات التغيير والتقدم والاستمرارية في مفهوم الخلف تأهيلاً لمخالفة السلف عند اقتضاء الحاجة، وفي الأيلولة الإصلاحية الخلافية سنّة اللّه في الإنسان والتطور؛ ونحن -هاهُنا- نضيف إلى معاني الخلف -اصطلاحاً منطقيّاً- معنى الحي والوعي، لأنه لا يكون خلفاً إلا حياً واعياً؛ ومعانٍ أخرى: (التكليف، التغيير، الرعاية) وكلّها مشتقّة من مفاهيم الخلفية التي نقدّم لها.

فلئن ناقشت في الموضوع الأول من هذا الملحق مفهوم السلف الصالح، فإنه من الضروري مناقشة مفهوم (الخلف الصالح)، علماً أن أي سلفٍ ناقشنا مخرجاته ومناهجه إنما هو أثناء الممارسة والإنتاج يصنّف تحت باب (الخلف-الحي) وليس تحت باب (السلف)، وقد تبدو هذه بداهة إلى درجة أن القوم يتجاهلونها في تعظيم مفهوم السلفية طمساً للمصطلح الأساس (الحي/الخلف). ذلك أن السلفَ هو (مخزون فكري وسلوكي)، أما الخلف: (فهم الأحياء المنتجون لذلك المخزون الفكري السلوكي)، فما هو (الخلف الصالح) وفقاً لاختبارات قانون الصلاحية وضرورات الوعي بالوجود؟

هو ذاك الجيل الذي يستخدم مصادره استناداً إلى مصالحه ومنافعه ويضبط موروثاته بإخضاعها لقانون الصلاحية. وكلما نجحت

هذه العملية بتحقيق غاياتها فإن تمثيل الحاضر بالحضور يرتقي بتقديم الجيل إبداعاته وإنتاجاته تمثيلاً عن نفسه، وإذا ما تعثّر فإنه يقع تحت احتلال تاريخي، يسلب إرادته ويهدّد قيمة بقائه، حتى يتضاءل وينحصر وجوده بالمعنى البيولوجي/الإحيائي المتعلق بالمأكل والمشرب، ويخرج المعنى الإنساني المتعلق بالفكر والسلوك والإنتاج، وذلك بتنازله عن الخلافة حينما يفشل بتمثيل حاضره بحضوره، وأي تنازل عن أحد العناصر الثلاثة الرئيسة في مفاهيم الخلَفية: (الوعي، الحياة، الخلف) فإنه يهدّد العنصرين المتمّمين.

* * *

قد تبدو مسألة مناقشة: (مفهوم الخلف/مفهوم السلف) أنها من باب المسائل المتشابهة أو الدائرية التي لا تختلف فيها النتائج كثيراً بتغيير جهة المنظور، لكنّ تفكيك كلا المفهومين واستخراج الدلالات التراتبية والعلاقات التكوينية بين الوعي والحياة والخلف يظهر نتائج مختلفة؛ حيث إن مفاهيم السلفية تفضي إلى تفاضلية تقادمية بحيث يكون الأفضل هو الأقدم: (الماضي، الحاضر، المستقبل)، وهي تراتبية بدائية يتوهّمها شركُ الحنين إلى الآبائية والخوفُ من المجهول والجديد، وتنتج (المنحنى التاريخي المتراجع العاجز)، وهذه النتيجة تلغي مسألة التطور الكائن بالحدوث، فأيما شكوك في الخلافة والتطور لا تصمد أمام البحث والعلم والمشاهدة، وهي المعاني المتحققة في مفهوم الخلف الدال على الوعي والحياة، (والمنحنى التاريخي المتطور) الذي تقدمه المفاهيم الخلَفية في تفاضلية، تكون الأفضلية فيها دائماً للحاضر بوصفه حياً ومادة، ثم الذي يليه لأنه سيكون حياً ومادة: (الحاضر، المستقبل)،

حيث إن الحاضر هو الحي الذي يحتاج إلى تمثيله بالحضور وفقاً لضرورات سُلَّم الوعي، أما الماضي ميتٌ، ويكون تحت تصرف الحاضر، كما أن المستقبل تصور لحي سيأتي ويمثّل حضوره وفقاً لثلاثية مفاهيم الخلَفية: (الوعي، الحياة، الخلف)؛ فكل سلَفٍ ميت، وكل خلَفٍ حي، وخلافة الأرض منوطة بالأحياء.

7. نقد مقولة: (الشورى هي الديمُقراطية)

قراءةُ التاريخِ ومحاكمتُهُ أو تحليلُهُ بأدواتٍ مُعاصرةٍ في علم التاريخِ تُفضي إلى مزيدٍ من فهم التاريخ المادي شريطة أن يُقرأ وفقاً لانتمائه الزمني والمكاني، لا وفقاً إلى تاريخ آخر لا ينتمي إليه، وهذا الخلط لا يُقدّم نتائج ذات مصداقية، ولعلّ الخطاب الديني-السياسي وخصومه على السواء يتورّطون بقراءة التاريخ العربي الإسلامي بموازين معاصرة أكثر مفرداتها من الحضارة الغربية، فيتمّ عبر هذه القراءة (الجهولة أو الغائية التي تخفي أجندة من ورائها) استيراد المصطلحات الغربية وأسلمتها خدمة للخطاب الديني-السياسي، وتأتي الديمُقراطية على رأس هذه المصطلحات التي يتمّ أسلمتها عبر مصطلح (الشورى) بمزاوجة لا تصمد أمام المراجع التي يعتمدها الخطاب الديني-السياسي، علماً بأن مؤلّفات الدينيين السياسيين المبشِّرة لخطابٍ سياسي، عادةً ما تلجأ إلى التقرير والسرد بعيداً من الإثبات والمحاجة من المصادر الإسلامية الأولى؛ فإلى أي مدى يمكن مقاربة الشورى بالديمُقراطية، وعلى ماذا يدل قراءة المتن والوقائع الأولى[1]؟

---

(1) تمثيلاً لا حصراً يمكن الاطلاع على كتاب **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، المؤلّف: راشد الغنّوشي، الناشر: مركز الجزيرة للدراسات.

يقول الخطاب الديني-السياسي الذي يريد أن يدخل السياسة من باب الديمُقراطية في دول عربية ليست عمومية، ولا تفرّق بين مفهوم الأكثرية السياسية والأكثريات الاجتماعية[1]: (الديمُقراطية هي الشورى)، تبريراً لاضطراره الاعتراف بها كطريقة سياسية ضرورية؛ فإلى أي مدى يتوافق في أسلمته للمصطلح بمرجعيته التاريخية والدينية، أم أنه يمارس تفريغاً للمصطلح من مضمونه المُنتج!!

إن الضابط الرئيس للنظام الديمُقراطي المتمثّل بالعلمانية حِملٌ لا يقوى عليه الخطاب الديني السياسي، فأول هذا الحملان تحييد العامل الديني عن المنظومة الديمُقراطية السياسية، وثاني حملان هو منع قيام أحزاب دينية؛ أما إبقاء الديمُقراطية في حدود العمل الانتخابي بعيداً عن منظومتها الفاصلة بين الدين والسياسة فإنها لا توصل إلى المخرجات السلمية التي يفترض بالديمُقراطية أن تحققها ضمانة للسلم الأهلي في عدم الانتصار لطائفة دينية أو عرق على آخر بموجب طريقة سياسية؛ فهل من عاقل يمكن أن يعتبر نظام الملالي في إيران أنه نظام ديمُقراطي لمجرد اعتماده على طريقة الانتخاب ضمن منظومته الدينية المغلقة؟ والحال في الدول العربية لا يختلف عن إيران، لطالما هم بعيدون عن المنظومة الديمُقراطية وليس الانتخاب ضمن منظومة قومية دينية؛ فضابط الأكثرية السياسية ممثّل

(1) تعتمد المنظومة الديمُقراطية على مفهوم الأكثرية، على أن تكون هذه الأكثرية سياسية وليست اجتماعية، والفرق بينهما أن الأكثرية السياسية مفهومٌ سائلٌ متغير بين عملية فرز انتخابي وأخرى، وهي لا تعتمد على الأكثريات الاجتماعية التي تصنّف الإنسان تبعاً لجماعات دينية أو عرقية أو طبقية.

بحقّ التصويت دون الخلط بين السياسة والأكثريات/ الأقليات العرقية والدينية؛ ومن دون هذين الضابطين قد تنتهك حرمات السلم الأهلي، ويمكن (دائماً) لأي فريق أن يطعن بشرعية الأكثرية السياسية لأنها ليست نابعة من الإرادة السياسية الحرّة للفرد، بل تستند إلى تمييز عرقي أو ديني، والمسألة الكبرى هنا أن قيامَ الدولة تحت تأثيرات هكذا خلط مؤجّلٌ حتى تتجاوز استغلال مفهوم الأكثريات الاجتماعية في المجال الدستوري والسياسي، بحيث يقوم الدستور على أجزاء من أفراد الدولة وليس على عمومها، وهو ما يجعل الدولة لفئة غالبة، وبحيث تكون الإرادة السياسية معطّلة لمصلحة جماعات اجتماعية على أخرى.

* * *

الديمُقراطية قائمة على منطق الأكثرية السياسية، وحينما يذهب الإسلام السياسي في التصدير إلى أن (الشورى هي الديمُقراطية) فإنه لا يأتي بسندٍ يؤكّد مفهوم الأكثرية وانسجامه ضمن مبدأ الشورى؛ فإذا ما عدنا إلى المتن القرآني في الأكثريات ليست ذات قيمة نفعية، إذ تأتي على دلالات تحمّلها خصائص:

النكران: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (النحل، الآية 83)، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (النمل، الآية 73).

الغدر: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾ (الأعراف، الآية 102).

الشرك: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف، الآية 106).

الـجـهـل: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان، الآية 44).

والآيات التي تدلّ على انحطاط الأكثرية وفداحة الاحتكام إليها كثيرة، وهذا الذي يجعلنا نقف اعتراضاً على أسلمة مصطلح الديمُقراطية إلى مصطلح الشورى، وتبيان التشويه بين دلالات المفهومين: هذا يحتكم إلى أكثرية انتخابية ضمن منظومة سياسية لأجل اشتراك ممثّلي عن سكّان الدولة في إدارة شؤونهم، تحت اشتراط العلمانية الفاصلة بين السياسة والدين والأعراف أيضاً، والصانعة لمفهوم الأكثرية السياسية المفصولة عن الأكثرية الاجتماعية. وذاك يحتكم إلى أحادية - أو أقلية نخبوية.

و(الشورى) مصطلحٌ اختُلِقَت مفاهيمه ولم تكن لها منظومة في السياسة، ولعلّ الشواهد على اعتبار الشورى منظومة سياسية عند الرعيل الأول - كما يدّعي الإسلام السياسي - معدومة. فأي قراءة للنماذج الأربعة المختلفة عند الرعيل الأول لا تقدّم حجّة على أسلمة المصطلح، فلست تدري على ماذا يستندون! وليس بينهما أي تقاطع حتى على مستوى دلالة المفردتين: فدلالة اللفظة اليونانية (ديمُقراط: حكم الشعب)، أما دلالة كلمة الشورى فإنها تُعارض أي تأويل يُخرجها عن حدود (التشاور) ويدخلها في نطاق (الحكم نفسه)، كما أنها لم تكن غائبة في تاريخ حكّام العالم كله، وليست غائبة عن أي نظام سياسي اليوم؛ شتّان إذن بين دلالتين: واحدة تقرّر حكم الفرد وتنصحه بالمشورة، وأخرى تُلغي حكم الفرد وتردّه إلى الشعب. وربّما جاز لنا القول: إن الشورى مبدأ فطري موجود في أي نظام سياسي أو إداري من باب الاستشارة، وأن الروؤساء لا بدّ لهم من

استشاريين يساهمون في عرض الخبرات والآراء والاحتمالات، لتكون الكلمة النهائية لصاحب القرار، لكن مبدأ الشورى الفطري لا يتحمّل قدرة احتواء الديمُقراطية، لا كمفردة مبتورة ولا كمنظومة سياسية لها اشتراطات وضوابط.

* * *

وعودة إلى المتن القرآني:

- ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ (عمران، الآية 159).
- ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى، الآية 25).

ما هو الأمر؟ إن كانَ الأمرُ دينياً فهل يصحّ التشاورُ حوله؟ أليس التشاور بحدّ ذاته إثباتُ دنيوية الأمر؟ ما دلالة «وشاورهم» ما دلالة الضمير في «أمرهم» و«بينهم»؟

يُرجعُ ابن فارس في **مقاييس اللغة** الأمر إلى أصولٍ خمسة، منها: «الأمر من الأمور، والأمر ضدّ النهي، والأمَرُ النماءُ البركة، والمِعْلَمُ، والعَجَبُ... ومن هذا الباب الإِمْرَةُ والإمارةُ، وصاحبها أميرٌ ومؤمَّرُ. قال ابن الأعرابي: أمّرتُ فلاناً أي جعلتُهُ أميراً».

وفي المتنِ، إن الآيتين إذ وردَ بهما الأمرُ فإن المراد: الإمارة، وهي إدارة شؤون الكيان عبر طريق الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف الذي يجلب مصلحة للأفراد والكيان، والنهي عن المنكر الذي ينكرهُ الأفراد أو يجلب ضرّاً بهم وبالكيان. فنحن أمام **الآية الأولى** نجدُ أن الخطاب موجّه لصاحب الأمر والإمارة، وهو النبي العربي عليه السلام، بوصفه أمير الكيان وآمره ودعوته إلى التشاور مع أصحابه وأعوانه في مقتضيات الأمر، وليست المشورة هنا محلها

(الدين). وضرورة هنا أن نلاحظ هذا الفرق الذي يسهم في الكشف عن موضوعنا الذي يفصل بين الدين والدنيا، فكما أنه لا بدعة في الدين ولا تمثيل، كذلك الحال أن لا مشورة في الدين في محلّ الآية. وكذلك الحال في الدنيا، فكما هي مكان للبدع والابتداع والتطور، ولها من يمثّلها عبر الكيانات السياسية، فكذا حال الأمر وصناعة الأوامر تحتاج إلى مشورة من أهل الاختصاص، لطالما من الصعوبة أن يكون الآمر/الأمير مُلمّاً بجميع اختصاصات الدنيا، وعليه، فإنّ المشورةَ وطلبها طريقةٌ مألوفة لجميع سلطات العالم في الدول القديمة، وما زالت في الدول الحديثة، بل تطورت إلى جانب المستشارين، بحيث أصبحت تشكل أداة مهمّة من أدوات الدعم اللوجستي للسلطات السياسية في الدول الغربية الكبرى، ويمكن مراجعة ومقارنة الميزانيات التي تصرف على الأبحاث والدراسات الاستراتيجية التي تنفق عليها الحكومات الغربية من أجل تقديم المشورة لها في صناعة القرارات السياسية الأنسب وإدارة السيناريوهات المتعددة في الأزمات[1].

وعودة إلى مضمون الآية، فإنها تشير إلى أن النبي عليه السلام

---

(1) عن قوة الأبحاث الاستراتيجية والدراسات الأكاديمية كقوة رديفة لصناعة القرار السياسي، يمكن مراجعة **كتاب القوّة من النوع الثالث، محاولة الغرب استعمار القرية العالمية**، لمؤلّفه وزير النفط السعودي السابق هشام ناظر، ترجمة خالد باطرفي، الناشر مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدّة، 1423هـ؛ حيث قدّم الكتاب بيانات عن حجم الميزانيات المرصودة للأبحاث والدراسات من قبل الولايات المتّحدة الأميركية موضحاً أهمية هذه المقاربة بين صناعة القرار السياسي وبين الأكاديميين في إحداث المزيد من القوة.

كان أميرهم وآمرهم وأنه كان يستشير أصحابه وأعوانه في إدارة شؤون الكيان السياسي وأمور الدنيا، وهذه القراءة لا تختلف عن قراءة الوقائع المتزامنة معها، بحيث إن التاريخ النبوي حافلٌ بالمواقف والأوامر الدنيوية التي كان يستشير بها أصحابه، كما الحادثة المهمّة التي نستحضرها: (مشورة سلمان الفارسي وخطّته في حفر الخندق حول يثرب).

أما قراءة **الآية الثانية**، فإن دلالاتها تؤكد أنها مختلفة عن الآية الأولى، وليس من الصواب ما يفعله الخطاب الديني-السياسي في إحضار الآيتين على دلالة واحدة، وهي أيضاً دلالة أجندوية، تريد أن تطابق المنظومة الديمُقراطية بمصطلح الشورى الوارد في سورة الشورى، وهو تطابق لا يعتمد على قراءة الآيتين، بل مجرد إحضارهما، ثم يكملون السرد كيفما شاء لهم خيالهم وأوهامهم؛ فموضوع الآية الثانية ليس المشورة، إنما أيلولة الأمر: (لمن سوف يؤول أمر المسلمين-المؤمنين وحلفائهم من يهود ونصارى وصابئة بعد وفاة النبي العربي عليه السلام؟ مَن سوف يكون الأمير القادم، لطالما أصبح هناك وحدة سياسية عربية يتزعّمها النبي ويدير أمورها؟) هذا هو موضوع الآية، على الدلالة والاقتضاء، فضمير (هم) في قوله: (وأمرهم)، يؤكد عدم وجود النبي عليه السلام، فالآية تتحدث عن أمرٍ سوف يحدث بعد وفاة النبي، إذ الآية لم تقل (وأمركم)، فالضمير المتصل (كم) يتضمّن النبي عليه السلام، وهذه مسألة ليست في الوارد، لأن إمارة النبي ليست محل اختيار أو تشاور بين المؤمنين بعد تأسيس مركزية المدينة/ يثرب، فهو الآمر وله أن يستشير أصحابه في شؤون الدنيا، أما الآية الثانية فتجيب على سؤال: (كيف

سوف يكون أمرهم؟) (من هو أميرهم؟)، وتأتي الإجابة لتقطع الطريق على الأفرقاء فيما بعد، والذين قسّموا التاريخ من عندهم دون إسناد من المتن، ولهذا سمّيت السورة بهذه الكلمة (العهد)، حيث لا وجود للتسمية، فهذه الآية تقطع الشكّ باليقين، وتحسم أمر التسمية، حيث إنها تؤكّد على عدم وجود تسمية للخليفة من بعد النبي العربي، بل تؤكّد أن تسمية الأمير وطريقة الإمارة هي محض مسألة دنيوية خاصة بهم، ولهم أن يتدبّروا أمرهم فيما بينهم، فكيفما كانت السلطة وطريقة نقلها فإنها خاضعة للتشاور بينهم، ومرة أخرى إن قراءة الوقائع تؤكّد دلالة وصوابية القراءة التي نعتمدها، لطالما فهم الرعيل الأول هذه الآية على ما ذهبنا إليه، فراحوا لا يعتمدون التقديس أو التسمية كمسألة دينية، ولم يلتزموا بشكلٍ واحد بطريقة نقل السلطة، وعلى هذا، فإنّ الشورى بدلالة الانتخاب مسألة ليست في وارد الآية ومضمونها، إنما هي شكل الحكم وطريقة نقل السلطة، فلطالما تُرِكَت مفتوحة، فإنما المقصد أن أي شكلٍ من أشكال انتقال السلطة أو أشكال أنظمة الحكم لا يتعارض مع المتن، لطالما لم يضع المتن شكلاً نهائياً. وهذا ما تؤكّده واقعة «اجتماع السقيفة»: إن القوم اجتمعوا لينقلوا السلطة السياسية لزعامة الكيان ووحدته في العهد النبوي إليهم، وحينما لم يجدوا نصّاً في المتن على التسمية، بل وجدوا الأمر متروكاً لهم، فكان ما كان من الآراء المتداولة بين سعد بن عبادة وبين عمر بن الخطّاب وغيرهم في مداولات السقيفة، وهذه الآية تحديداً تُبطل القول بالتسمية التي اختلف عليها الفريقان (السنّي والشيعي) في مرحلة لاحقة من التاريخ، وليس في زمن الواقعة نفسها، حيث أظهرت خطبة الخليفة

أبي بكر الصدّيق أن الولاية سياسية وليست خاضعة للتسمية طالما لم يشر إليها لا من قريب ولا من بعيد، وكذا حال بيعة الإمام علي في نهاية الأمر تؤكّد على عدم وجود التسمية.

نوجزُ القول: إنّ المتن أجاز دنيوية الأمر.

إنّه لم يضع شكلاً أو طريقة لنقل السلطة.

إنّه لم يضع شكلاً أو طريقة للنظام السياسي.

تركَ الأمر/الولاية السياسية كمسألة دنيوية للناس.

وعليه، إن جميع الأنظمة السياسية، كيفما كانت، إنما تدخل ضمن آية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وليس من الصواب إسقاط الآية على نظام سياسي بعينه، كما يدّعي أصحاب أسلمة الديمُقراطية: (أنّ الديمُقراطية هي الشورى).

في مفهوم الداعية

البدعة: بين الدين والدنيا

(أ)

على ماذا تدل الآية الكريمة وما هي سياقاتها ومقتضياتها: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ (المائدة، الآية 3)، وماذا يعني القول المنسوب إلى النبي العربي: (كُلّ بدعة ضلالة...)؟ هل المقصد ابتداع في الدين أم الدنيا أم كلاهما معاً؟ كيف نفهم التعارض بين الموقف من الابتداع وبين ممارسته عند الرعيل الأول؟ وما هو الفارق بين الابتداعين؟ وإلى مَن وجّه المتن المقدّس (فعل الأمر): ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ...﴾؟ وكيف يمكن أن يتضمّن مفهوم الداعية ما يُفضي إلى استمرار الوظيفة النبوية بحكم الدعوة جزءاً رئيساً خاصّاً بالنبوة، وهو ما يخالف المتن صراحة بحيث ارتباط اكتمال الدعوة في العهد النبوي وبخاتميته لهذه الدعوة؟ ما هو الفيصل بين النبوة والدعوة؟

نضع هذه الأسئلة لمناقشة جوانب عديدة في (مفهوم الداعية)، وما يحمله من مخاطر على مفهوم الدستور وواقعه التنفيذي، وعلى مفهوم النظام والسلطة وواقع ارتباطهما بخدمة الناس وتنظيم

علاقاتهم وارتباطاتهم، وعلى مفهوم القضاة، وعلى مفهوم التعليم، وعلى مفهوم الحرية والمسؤولية؛ وحسبك دُعاة الخطاب الديني- السياسي لا ينفكّون في خطابهم يربطون بالتشابه وبالتماثل بين: (الداعية والنبي)؛ فهل للتماثل المزعوم ما يبرّره المتن والوقائع، وما يحمله من دعوة إلى أناسٍ مؤمنين ومسلمين لا تنقصهم دعوة[1]، ومن الضرورة والحتمية أن بينهم من هو على علمٍ وإيمان وتقوى تفوق ما لدى الداعي وبضاعته؛ وتبقى مخاطر وجود داعية للإسلام في بلاد المسلمين أن دعوتَهُ خطابٌ سياسي يهدّد وحدة الدولة عبر تكوين كيان داخلي له واتّباعه (بوصفه داعية)، والداعي يماثل النبي في زعمهم الباطل، لأن الدعوة محلّها النبوة، والنبي يحقّ له الانشقاق عن المركز الجاهلي وتأسيس مركزاً له ولأتباعه، فهل من باب المبالغة والافتراء هذا التصور؟ أم له ما يماثله على أرض الواقع الدعوي في الدول العربية؟

(ب)

ألم يكتمل الدين بموجب المتن المؤسِّس للدين نفسه؛ إن آية المائدة التي تصدّرنا بها الموضوع لتخبرنا أن الدين اكتمل، وبعض المرويات المنسوبة إلى واقعة الآية: أن من الصحابة الكبار من توقّع

---

(1) لا يمكن فهم المغزى من وجود داعية للدين في مجتمعات متديّنة بمعزل عن تأثّر الداعية وامتثاله لتصوّرات سيد قطب - وغيره - التي تكفّر الناس جميعاً، وما يستوجب دعوتهم واستتابتهم حتى نطق الشهادتين من جديد تزامناً مع التبرّؤ من الحكومات المدنيّة/ الخروج عن الدولة، كما جاء في كتابه: **معالم على الطريق**.

(دُنوّ أجل النبي عليه السلام)، والدعوة أصلٌ وظيفي رئيسٌ في طبيعة النبوة، وعملها تبليغ الرسالة.

ونحن إذا ما ربطنا بين اكتمال الدين وإتمام الدعوة إلى رسالته، ومنع التحريم والتحليل إلا بما فيها، كما نصّ المتن نفسه، وما ينسب إلى النبي عليه السلام في حجّة الوداع، ومنع البدعة في الدين أو الاقتتال عليه وتمزيقه بحجّة ملكيته. فالدين للّه، ولا ينبغي لأحدٍ ادعاء ملكيته والصراع عليها، فإننا في حاجة إلى الوقوف على الحالة التي اكتمل الدين بها وحُظر الابتداع فيه، لأن كل ما دُخل على الدين بعد ذلك فإنه من بدع الدنيا، والبدع في الدنيا ضرورة لا يصدّها عقلٌ شرط أن تبقى ضمن الصلاحية ولا تلحق بالثبات الديني، فطبيعتها متقلّبة متغيرة خاضعة للتبدّل وفقاً للظروف، فالبدع في الدين افتراءٌ لم يُجزه المتن، حتى تفسيراته لا تُعدّ عندنا أصلاً من الدين، إنما تفسير من الدنيا؛ أي: تفسير إنساني وابتداع يتوافق مع المقاصد والظروف ما يجعله جزءاً من بدع الدنيا المتغيرة بتغير الظرف الذي كان علة نشوء التفسير والتأويل لأجله، اقتضاءً لمصالحٍ ومنافعٍ إنسانية عمومية، ولا يجوز إشراك التفسير والتأويل وابتداعاتهما ضمن الدين المقفل، بل ضمن الدنيا المفتوحة؛ هكذا يكون الوقوف عند حال الجزيرة العربية الخاضعة لأمارة النبي العربي ضرورة قصوى في معرفة ما هو ديني مقفل وما هو دنيوي/سياسي مفتوح، ومدخل لا بدّ منه في سياق موضوعنا.

(ج)

بالرجوع إلى المتن والوقائع الأولى، فإننا نقف على التصوّرات والملاحظات التالية:

• لم يقدّم المتن طريقة حاسمة في نقل السلطة من زعيم الكيان المؤسَّس إلى من يخلفه، لا طريقة/منهجاً ولا تسميةً، (على الرغم من اختلاف المرويات بين تسمية الخليفة الصدّيق أو الإمام علي فيما ينسب إلى النبي عليه السلام وليس إلى المتن المقدّس)، فالتسمية بحدّ ذاتها ليست منهجاً بقدر ما هي نتيجة منهج، وهو الذي يصعب إيجاده في المتن على سبيل القطع؛ ونحن أقرب إلى عدم وجود منهج بعينه؛ ذلك أننا أقرب في هذا الفهم إلى حركة التاريخ، بناءً على تطابق وتماثل وقائع انتقال السلطة بين الخلفاء الأربعة وبين عدم وجود منهج، فالظنّ بوجود منهج يجرح هؤلاء الخلفاء كونهم لم يمتثلوا لهذا المنهج (إذا كان دينياً)، وهو ما لا نؤيده ولا تؤيده الوقائع، كون نقل السلطة لم يعتمد على منهج ديني، بل مورس بناء على الضرورات الدنيوية، ولعلنا نذهب إلى أن الرخصة في عدم وجود منهج ديني، وبقاء المسألة في حدود الدنيا، كانت برخصة من المتن المقدّس، تفسيراً وتأويلاً لقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾.

• لم يقدّم المتن أية دعوة تبيح التوسّعات الحدودية، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الوقائع مضت باتّجاه التوسع صوب الروم وفارس؛ فهل كان القتال والتوسّع السياسي بدعة في الدين أم بدعة في الدنيا؟

• إن الكيان السياسي الذي أسّسه النبي العربي عليه السلام ضمّ أتباع الديانات: المسلمين-المؤمنين، النصارى، اليهود، الصابئة وغيرهم، ولم يقتصر كيانه السياسي على أتباعه، كما أن سلطته ونفوذه لم يقعا على أتباعه فحسب، بل على جميع رعاياه، ومرة

أخرى لا نجد في المتن ما يمنع وجود أتباع الأديان كلها في كيان واحد شرط أن لا يكون هذا الكيان دينياً يمثّله فريق دون آخر، فلم ينصّ المتن على ضرورة إنشاء كيان مستقل، إنما كان ذلك قراراً من النبي عليه السلام بوصفه قائداً إنسانياً إلى جانب (نبوّته ورسالته) أراد أن يضع كياناً حرّاً من أغلال احتكار دين على دين أو ملّة على أخرى، وجاء المتن ليبارك ويأمر بوجود طائفة مركزية تعتمد ميزان (المعروف والمنكر)، وهذا الميزان بحدّ ذاته محض دنيوي غير خاضع للحرام والحلال الثابتين المقفلين لأنهما يتعلّقان بالأفراد المؤمنين، بينما موازين الدولة خاضعة للمعروف والمنكر الإنسانيين المفتوحين والمتعلقين بالكيان وما يتضمّنه من جماعات عدة ذوي أديان عدة أيضاً؛ وهذا الكيان حتماً وعقلاً لن يكون كياناً دينياً (دولة إسلام/ إيمان)، أما إذا أردنا أن نأخذ المسمّى على المجاز: أنّ من يحكم هذا الكيان هم مسلمون/ مؤمنون[1]، فلربما نصوّغه ولا نؤيده، لكنّ القول بوجود دولة إسلام مسمّى وواقعاً فذلك لا يكون ولا يتحقق إلا بإخراج النصارى واليهود والصابئة من ذاك الكيان الذي أسَّسه النبي العربي عليه السلام، وهو ما يتعذّر إثباته تبعاً للمصادر التاريخية، ولذلك إننا لا نقول إن الكيانَ كيانٌ ديني، وإلا فإننا لن نجد بين رعايا هذا الكيان أتباعاً له وفي الوقت عينه هم على ملّة

---

(1) في الفرق بين المسلمين والمؤمنين، وبين الإسلام والإيمان، يمكن مراجعة كتاب **الإسلام والإيمان** لمؤلّفه د. محمد شحرور، دار الأهالي؛ حيث أوضح أن المتن القرآني استخدم لفظة الإسلام والمسلمين على جميع الأديان التي ذكرها في المتن، فكأنها مسمّى (الدين العام)، بينما رصد أن لفظة المؤمنين هي خاصة بأتباع النبي العربي عليه السلام.

أخرى، بل قد حافظ هذا الكيان على تشريعات خاصة برعاياه من ذوي الأديان الأخرى مشتقّة من شريعتهم، وحكم بينهم بموجبها.

● إن أفعالاً وأوامر وقعت بعد وفاة النبي العربي عليه السلام: بدءاً من اجتماع السقيفة، قتال الردّة السياسية، إشكالية تسمية الخليفة، تسمية أمير المؤمنين، استحداث العَسَس والدواوين، رواتب القضاة والولاة والسجن، التوسّع العسكري، محاكمات السارقين وفقاً للظروف المحيطة بقضاياهم، كلّ ذلك كان محض ابتداع: فهل كان بدعة في الدين أم في الدنيا؟ وهل عدم وجوده في المتن كان يعدّ نقصاناً للدين الذي اكتمل؟ لا أظنّ الإجابة عسيرة على الأطراف جميعاً؛ لم يكن ذلك بدعاً في الدين، بل بدعاً في الدنيا.

* * *

العلاقة الارتباطية بين الدعوة والنبوة

(أ)

إن الوقوف على حال الكيان العربي الإسلامي الأوّل بعد انتقال إدارة شؤونه الدنيوية من النبي العربي عليه السلام بوصفه قائد كيانٍ يهتم بشؤون الدنيا، إلى الإنسان/ أصحابه بوصفهم راشدين وقادرين على تحمّل عواقب الخطأ، وعلى الاستفادة من ثمار الصواب، ضرورةٌ لمعرفة الحدّ الفاصل بين ما يُنسب ابتداعاً في الدين، وبين ما يُنسب ابتداعاً إلى الدنيا ويجب إخضاعه لقانون الصلاحية وخلع القدسية عنه واستثماره في فهم ضرورات الواقع وتمثيل الأحياء/ الخلف لأمور ومستجدّات ومقاصد الدنيا؛ ومجموعة الوقائع التي ذكرت سابقاً، وقطعنا بانتمائها إلى بدع الدنيا المفتوحة وليس إلى

الدين المغلق، هي مسائلُ لم يقطع الدين أمراً فيها، فمنها ما أشير لها باللمح والإشارة العامة، وتُرِك أمر تفصيلها وتفاصيلها لولي الأمر/المجال الدنيوي-السياسي لحرية التكليف والتكييف السياسي/ الخلافة بمفهومها الإنساني الواقعي وقدرتها على التجديد والابتداع، ومنها ما لم يأتِ المتن على ذكرها؛ فالقول: إن تلك الأعمال والوقائع هي بدع في الدين، يجري عليها ما يجري على الدين، هو قول يعارض اكتمال الدين التي أعلنها المتن صراحة ووضوحاً في آية المائدة، ونحن أمام مقولتين في البدعة (بدعة الدين أم بدعة الدنيا) نجزم الأخيرة لحجّتين، الأولى: أنها لا تتعارض مع المتن، والثانية: أنها تتوافق مع حركة التاريخ المادي العربي الإسلامي، والخلط بين تلك الوقائع ومضمون الدين واكتماله هو أصلٌ في الكثير من المفاهيم الخاطئة التي يستند عليها دُعاة الخطاب الديني السياسي، وما قد تفضي إلى استنتاجات فقهية تحمّل الدين ما لا يتحمّله، وتكسّر في السلم الأهلي قوامه وعروته.

(ب)

حصرت آيات المتن القرآني وظيفة الدعوة بالنبوة، وإذا عدنا إلى الموجّه له الخطاب في آيات المتن:

﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ. . .﴾ (النحل، الآية 125)،

﴿وَٱدۡعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدٗى مُّسۡتَقِيمٖ﴾، (الحج، الآية 67)،

﴿وَٱدۡعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (القصص، الآية 87)،

﴿فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ. . .﴾ (الشورى، الآية 15)؛

لوجدتها جميعاً مربوطة بالنبوة، وليست مفتوحة لدونه من الأتباع والمؤمنين بالرسالة، ذلك أن الدعوة نفسها ليست محلّ ابتداع وفق ما قدّم لها المتنُ، بل هي رسالة ربّانية وما على الداعي لها إلا التبليغ والتبشير، ولذلك يستلزم الادّعاء باستمرار الدعوة الادّعاء الضمني لوجود وحي بين صاحب الرسالة وبين المبلِّغ الوسيط، وهذا الإلزام بين الدعوة للدين والوحي التفت إليه مُبشِّرو الديانة المسيحية، فإنك لا تغلب إذا استمعتَ إلى داعية مسيحي/مبشِّر يزعم تلقّيه الدعم من الروح القدس، تأكيداً على استمرار الدعوة إلى ملكوت اللّه، وهو بذلك ينتبه إلى العلاقة بين الدعوة والتبشير والإنذار وبين النبوة والوحي والروح القدس، وهو المأزق الذي قد يقع فيه دُعاةُ الخطابِ الديني-السياسي (على وعي بذلك أم دون وعي).

* * *

الدعوة إلى الدين وظيفة رئيسة في النبوة، فإن افترضَ الداعية أن الدعوة مستمرة ولا ينبغي انقطاعها فإنما يتضمّن هذا الافتراض على الاقتضاء: أن الوحي لم ينقطع بانتهاء النبوة، وهو ما يخالف المتن.

الدعوة وظيفة تستوجب من يقوم بها، والهدف في عملها: انتقال الموجّه إليهم الدعوة من حال إلى حال، ومن فريق الى آخر، فكيف يصحّ الأمر أن يكون إطلاقاً إذا كان الكيان بأفراده يتبعون الدعوة، فمن هو المبلِّغ؟ من هو المسوؤل عن الدعوة؟ صيانتها؟ والحفاظ عليها من الاستغلال؟ أفراد من الناس لا سلطة عليهم على الناس؟ أم ولي الأمر، بوصفه ولي الناس في الدنيا وحامي حماهم ودينهم؟

وعلى الرغم من كون الدعوة هي الوظيفة الأساس للنبوة وانتهاء النبوة يقتضي ختم الدعوة، لكننا لا نستطيع أن نلغي في المقابل أن

الدعوة يمكن أن تكون في إطار خارج النبوة، ويمارسها المؤمنون حُبّاً بدينهم شرط عدم تعارضها مع أمور الدنيا وحقوق الآخرين، أو تزاحم الدولة على سلطانها إذا كانت الدولة قائمة على حماية الدين وترعى مصالح الناس والأفراد في حقوقهم الدينية والدنيوية، فاستمرار الدعوة يستوجب من يقوم بها، لا أن تفلت من عقالها، وأزعم أن افتراض استمرار الدعوة لا يمكن بحال من الأحوال أن يتجاوز صلاحية ولي الأمر/رأس الكيان، وهو المسؤول عنه وعن إدارته، ولا تصحّ لسواه أو دونه، وذلك لما تحمله الدعوة عينها من قوة في إنشاء كيان داخل كيان، إذا تُركت وظيفتها لأفراد داخل الكيان لا يملكون صلاحية إدارته. (كهذا نضع المقولة المنسوبة إلى النبي العربي عليه السلام في إطارها: ما أخاف أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها...) فما خوف على الدين، فأمرُهُ وملكيته بتقديرٍ من الله وحده، وليست من اختصاص أحدٍ من عباده، أما الدنيا فهي محلّ الخلافة/خلافة الإنسان، وعلى الدنيا وقع التكليف والتكييف، وهي محل خلافٍ وتقلّب ولا تصلح في إدارتها وعمارتها أعمال ثابتة مكررة ومنهج واحد، إنما من طبيعتها أنها متغيرة وتحتاج إلى تغيرات في مناهج إدارتها.

أما إذا أخذنا الاحتمال الآخر، وهو ما نميل إليه لمطابقته المتن والوقائع، وقلنا إن الدعوة انتهت بكمال الدين ووفاة النبي عليه السلام، فإن الدين لا يعود مسألة متنازع حولها بين مختلفي العقائد، ويبقى لكل امرء حرية معتقده دون تدخّل من آخر، وذلك لا يتم إلا تحت حماية كيان دنيوي قوي لا يسمح لجماعة دينية تُلغي جماعة أخرى، كالكيان الذي أسَّسه الرعيل الأول: والذي حافظ فيه قدر ما

أمكنه على حرية المتدينين في ممارسة معتقداتهم، لأنه كيانٌ ليس دينياً، وهو النموذج الأسبق والتطور السياسي الذي قدّمه العربي الأول في شكل الكيانات السياسية المدنية القائمة على الدنيا وحماية الدين والمتدينين وليس الكيان الديني الذي يدّعي فيه الحاكم قميص التقديس والألوهية، حيث جاء الدين الإسلامي ليحارب هذا الشكل السياسي الديني في إدارة شؤون الدنيا بجبّة الدين، كيان دنيوي لم يُقصِ فيه اليهود، النصارى، الصابئة وغيرهم، ولم يهدم دوراً للعبادة من معابدهم وكنائسهم وكنيسهم.

(ج)

يعتمد داعية الخطاب الديني-السياسي في خطابه على مضامين عدّة: (أ) مصادرة الحق، تأويلات مصطلح الحقّ والشرعية. (ب) أن الدولةَ المستقلّةَ مفهومٌ غربي أصلُهُ متنافرٌ مع الدين، إذا لم تكن الدولة تابعة للدينِ وتحت وصاية داعية الدين، وليست مستقلّة عنه وحامية له. (ج) الناس فاسدون بطبيعتهم، ويحتاجون إلى مصلح إلى جوارهم يتمثّل في شخص الداعية. (د) تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر. (هـ) العنفُ وسيلة ضرورية في تنفيذ الإصلاح. ونحن في حاجة دائماً إلى تسليط الضوء على هذه المضامين وعدم إهمالها طالما لم تنتهِ ظاهرة انتشار دُعاة الخطاب الديني-السياسي في عموم القنوات العربية، والأصل في هذا النقد ومكاشفاته أنه مقدّم للسلطة السياسية أولاً وللعموم ثانية، فالقوة في الإصلاح تستند إلى التشريع وتنفيذ التشريع ولا تستند إلى إعادة التأهيل تحت تأثير أوهام ما يُسمّى الإصلاح الديني.

* * *

إن الدعوة إلى الدولة ضرورةٌ مدنيةٌ للمحافظة على وحدة الكيان: وهي مسؤولية متعددة الأطراف، أساسُها التشريع وتجريم من يعارضها، وعلى صعيد آخر هي مسؤولية الأفراد بعدم الانجرار إلى الخروج على الدولة تحت ادّعاءات مزيفة تستغل الدين والمتدينين؛ لقد تُرك لدعاة الخطاب الديني-السياسي أن يمارسوا دعوة إسلاموية لأناس مسلمين، فكيف يصح القول إن دعوتهم للإسلام والناس مسلمين!! أم أن الدعوة متورطة بأجندة انشقاقية، عَلِمَ الداعي بها أو جهل مرامي خطابه الذي تورط به على نية وغيرة للدين، فالتعميم مسألة مرفوضة ولا يقوم عليها بناء، فمن الدُّعاة غَيارَى على دينهم ودولتهم، إنّما المقصد أن النية والغيرة وحدهما لا يكفيان ليحدّا من مخاطر مفهوم الداعية، لأنّ المفهوم نفسه في الواقع يحمل المخاطر التي ذكرنا.

إن هكذا مخاطر على الواقع مكنونة في مفهوم الداعية الدينية المتورّط بالجمع بين الدين والسياسة، ما يجعله قابلاً للتصادم مع السلطة السياسية تصادماً انشقاقياً في أي مواجهة وعند أي مفترق طرق. ونحن في معرض حديثنا عن الإسلام-السياسي ومآلاته ومخاطره على مفهوم الدولة العام في الواقع لا يجب التوقف عند رصد حالات ظاهرة العنف والانشقاق العلنية والتغاضي عن البيئة الحاضنة والأسباب المادية والتشريعية التي تسمح بوجودها، لطالما ينتشر في وسائل عديدة القنوات. وخطابه وإن اختلف في عمومياته، فإنّ التفاصيل تحسم مدى منازعته للفكرة السلطوية، والفكرة الارتدادية عن الدولة ومكوناتها.

فإلى أي مدى نطابق الواقع إذا قلنا إن داعية الديني-السياسي

أقرب ما تكون دعوته إلى الابتعاد عن الدولة، والخروج عليها؟! فإذا كان خطاب الداعية محض ديني، فالناس على الدين عينه، ومنهم من هو أكثر علماً بالدين من الداعية ومنهم دونه، لكن بضاعته من بضاعتهم في نهاية الأمر، فما هو المبرّر لوجوده؟ أمّا أنّ ما لديه مختلف؟ هكذا تستقيم الدلالة مع الواقع: فبضاعة الداعية لاسياسية تستغلّ الدين وتلعب على الانتماء، وهكذا يدعو الناس إلى ممارسة الدين-السياسي خلطاً بين الدين والسياسة للخروج على الدولة؛ وتظلّ مسألة المسؤولية الواقعة بالنسبة الكبرى على عاتق السلطة في معالجة هذا التمدّد وتجريمه، الذي لطالما بلغ انتشاره حدّاً يؤثّر على وحدة الكيانات والمكونات، كما أظهر الخطابُ عنفَهُ وتطرفَهُ في دول الربيع العربي. فإذا لم تصدر تشريعات وتنفّذ في أرض الواقع، وتمنع ممارسة الدعوة لأن الناس ليسوا كفّاراً[1]، كما يدّعي سيد قطب وأتباعه ودعاته، فإن المجتمع سوف يستمرّ تحت وجود سلطتين: سلطة الدولة الشريعة، والتي عليها جرى أو يجب أن يجري العقد السياسي، وسلطة الدين التي تخاطب عواطف الناس وضمائره بتصورات خاطئة ما كانت لتكون على هذه الدرجة من الانتشار والتغلغل إن لم تشارك السلطة نفسها بنشر هذه التصورات والإصرار عليها في فترات سابقة كانت في تحالفات سياسية دينية.

* * *

(1) هذا على افتراض أن لأحد حق دعوة آخر لأجل اللحاق به والإيمان بمعتقده نفسه، فالأصل أن لا شأن لأحد على أحد في إيمانه ومعتقده.

الدعوة إلى الدولة

(أ)

إلى أين أخذ الناسَ خطابُ الدُّعاةِ؟ هذا المسمّى الذي يحمل في مضامينه ودلالاته وسلوكيات حامله، ما يجعل الناس على طرف وحمل مغايران لطرف الداعية وما يحمله، فكأنه يحمل الإسلام والناس يحملون الكفر! وأنتَ لست تدري كيف يكون هناك داعية للإسلام في بلاد الإسلام؟ (هذا إذا سلّمنا بأخلاقية أو صوابية ممارسة الدعوة أو التبشير وتغيير معتقدات الناس، ولكنها إن بقيت في حدود الفردية فتلك مسألة شخصية لا تؤثّر في الكيان والدولة في أنظمة تفصل بين الدين والسياسة)؛ ومصطلح داعية يكشف عن رؤية حامله للآخرين والدولة، ذلك أنه يتضمّن في حالتنا دلالات: (أ) إن الداعيةَ مسلمٌ وأن الموجَّه إليهم الخطاب ليسوا على الدرجة عينها من الإسلام أو ليسوا مسلمين. (ب) إنه مفوّضٌ من اللّه. (ج) إنه وريث النبوة. (د) إنه المصدّق على شرعية قرارات الدولة. . . وغيرها من الدلالات التي تجعله فوق الإنسان والدولة لكونه مقدّساً بتمثيله المقدّس، وهي دلالات مرفوضة على مستوى الدين والدولة معاً؛ فهل يُدرك الداعية نفسه ما يتضمّنه هذا الفعل: شكلاً

ومضموناً، فكراً وعملاً؟ أم أنه في ضلالٍ عما نفككه ونرصده؟ فزعيم الإسلام-السياسي التونسي راشد الغنّوشي في سياق حديثه مع أحمد منصور على قناة الجزيرة سنة 2014، وفي كتابه **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، يضعُ (الداعية والنبي والسياسي) في سلّة واحدة، ثم يسترسل يسوّق لخطاب متعدّد وديمُقراطي، وهي ادّعاءات فيها استخفاف بعقل السامع حينما يسبقها ادّعاء من يضع نفسه كداعية في سلّة واحدة مع الأنبياء: فكيف يستقيم الحوار معه؟ وهل الناس المتورطون بتبعية لهذا الخطاب يعلمون إلى أين يأخذهم بعيداً عن مفهوم الدولة وقريباً من مفهوم الانشقاق؟ فإذا كانت كوارث (الخلط بين الدين والسياسة) قد ظهرت لأتباع (الإخوان المسلمون) في مصر والعديد من الدول العربية والإسلامية الأخرى، فإننا لا نستسلم إلى أن الإدراك بمخاطر (الجمع بين الدين والسياسة) قد انتشر لدى أكثر عموم المواطنين العرب المتأثرين بالفكر الديني-السياسي بطريقة أو أخرى، ذلك أننا تأخّرنا في تشريع الفصل بين الدولة والديني-السياسي لحفظ الدولة والدين معاً، وعلى الرغم من ذلك فإن طريق الإصلاح السياسي ليس يسيراً، ولكنه قد بدأ شيئاً فشيئاً بالتأثير على المتسائلين والمتشككين بقيمة الدولة في حماية الدين بعيداً عن أوهام وأطماع الديني-السياسي، إلى جانب واقعية الكوارث التي آل إليها الربيع العربي في عصرته الأولى.

تلك أسئلة عديدة، نطرحها للتداول، لأن الإصلاح لا يتم إذا لم يشخّص حجم الضرر الناجم عن (دعوة) انفلتت من عقالها ولم يكن ليحدّها رادعٌ منذ عقود عدة، وكان التعامل معها في محطات

التعارض تعاملاً آنياً، لذلك لا يمكن الاستهانة بحجم تأثيراتها على عقول الناس وسلوكهم، لكأن جزءاً من الناس لم يعد ينتمي إلى الدولة إذا ما وافقوا على بضاعة الداعية، وإن لم يكن في نيتهم انشقاق، فأكثريتهم لا يدركون دلالة السير وراء فتاوى الدُّعاة عند مخالفتهم الدولة، وهو ما يستوجب العمل عليه ولكن إلى جانب القرارات السياسية، فكل خطاب تنويري في واقع سياسي يلبس قميص الدين غير مضمون النتائج، وعليه، فإنّ من واجب صانعي القرارات السياسية في الدولة التشريع لإعادة تأهيل خطاب الدولة، وتأصيل مفاهيمها لدى المواطنين عبر قنوات رسمية وأهلية عديدة.

(ب)

ليس مخاطر اختراق سيادة الدولة حكراً على الحركات الدينية السياسية، إنما يمكن أن تتسلّل عبر أي حزب أو تيار يريد أن يقصي كل مكونات الدولة ويمارس رؤيته الأحادية، وهو عمل مجرّم وفقاً للأنظمة السياسية التعددية وقوانينها، بينما تبقى الدول العربية غير حاسمة في مسألة علمانية الدولة وحظر العمل الديني-السياسي، لا على مستوى القوانين ولا على مستوى التأهيل والتعليم، ممّا يجعل لهذه الحركات حظوة ومنافذ تُهدّد وحدة وسيادة الدولة؛ ونحن لا نستثني صدور هكذا أعمال في أحايين قليلة من الحركات العلمانية السياسية في صراعاتها على السلطة في الأنظمة الديمُقراطية، لكنها تبقى مرصودة إعلامياً ومجرَّمة قانونياً، ممّا لا يضعها في مستوى تهديدات السلم الأهلي العالية إذا حُوصرت، لأنها محصورة في مكانها السياسي، فأخطاء السياسة تخضع (للنقد والمراجعة) وفقاً

لموازين إنسانية متعلّقة بالخطأ والصواب والجريمة والعقاب، وليست ذات ارتباط بإيمان الإنسان وطبيعة معتقده، وهو الخلط الضروري في دعوة (الداعية) والإسلام السياسي والإصرار على اعتماده في (حسبة وتفتيش) أعمال السياسيين، إذ يكيل أعمالهم السياسية بميزان انتقائي-ديني يخلط بين الدين والدنيا، وهكذا خطاب يجرح الإنسان والواقع؛ كما يُخشى منه أن يفسد قراءة أعمال الرعيل الأول حين يخلط بين قراراتهم السياسية وتقواهم الإيمانية الخاصة؛ فأنت لا يمكن أن تفهم التاريخ العربي الإسلامي الأول إذا ما خلطت بين الدين والدولة؛ بدءاً بما سُمّي حروب الردّة، إذ ارتدّت قبائل في الجزيرة إلى ما قبل مركزية (الدولة/الأمة)، وهي المركزية الدنيوية التي أقامها النبي العربي عليه السلام، وما نعتقده أنها متّسقة مع مفهوم الدولة السائد حينذاك، والمختلف عن المفهوم الحديث تبعاً لاختلافات الخزن المعرفي والتطور العلمي والإنساني للكيانات والدول، وتلك المركزية لم تكن مركزية دينية؛ لأن مفهوم (وليكن الدين كلّه للّه) انتصرَ عندما انتصرت الوحدة السياسية، هكذا ينتفي وينتهي أي صراع حول الدين وتنفتح حرية المعتقد: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۞ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ فلا أحد بين الناس يحاسب أحد من الناس على معتقداته، كما كان الحال قبل انتصار مفهوم ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾، ومن هنا نفهم المقولة المنسوبة إلى النبي العربي: (وإنّي واللّه ما أخاف أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها. . .)، لأن مسألة الدين والدعوة لحرية الدين والاعتقاد قد حُسِمت، ولم يعد هناك أحد يدّعي أنه يحكم الناس بصفة مقدّسة كفرعون، ولا يجوز التنافس على ذلك، وصار الناس يحكمون

أنفسهم بأنفسهم وفق ضوابط عمومية وضعها لهم الذكر الحكيم ونظرية الحدود، وفي الوقت عينه أعطى لهم حرية التطور والتحرك، شرط ما ينفع الناس، ضمن مركزية دنيوية أسماها النص القرآني: (أمّة)، وهي النواة الأولى للحكومة العربية الإسلامية. إذن، كانت حروب الردّة (حروباً دنيوية) أمر بها ولي الأمر لأنها انشقاق عن الدولة ودعوة إلى الابتعاد منها. هكذا نفهم أن أعمال السياسي-الدنيوي أو السياسي-العلماني إنما تقاس أعمالهم بميزان ما ينفع الناس دنيوياً، ومن ميزان الخطأ والصواب النسبي، ومن ميزان الجريمة والعقاب المنصوص عليها في قوانين الدولة عينها، ولا تخلط أعمالهم بالمعتقد وميزان التقوى والإيمان لتضليل الناس.

بينما مخاطر حركات الديني-السياسي أنها لا تقوم على تعدّد، فأساس دعوتها قائمة على هدي ما هو ضال، والضلال عندها هو اتّباع الدولة المدنية وقوانينها الوضعية، والهدي هو منظورها الاحتكاري وتقويمها الذاتي لمدى شرعية الحكم في الدولة، من هنا لا تعدّ المخاطر الناجمة عنها دخيلة عليها ويمكن تقويمها وإزالتها، بل هي قائمة فيها وإزالتها هو تغيير لطبيعتها الدينية-السياسية إلى طبيعة علمانية-سياسية، فأصل في طبيعتها الاستحواذ والاحتكار، وفي هذا ما يفسِّر الضرورة لوجود التناقض القانوني بين: (تشريع الحرية السياسية وتشريع حظر الأحزاب الدينية-السياسية القائمة على الدين)، وهو التناقض الضروري لحماية الحرية السياسية ممن تستند دعوته إلى نفي الحرية واستغلال إيمان الناس في اختياراتهم، فلا تكون اختيارات الناس حُرة وصادقة مع الواقع، إنما جبرية وإكراهية لأنها خاضعة للتضليل والمراهنة على تبعات التفريط بالإيمان.

(ج)

هكذا تخترق دعوة الديني-السياسي سلامة العقد الاجتماعي إذ يضع الشعب أمام خطاب يدعوه إلى الابتعاد عن الدولة وقوانينها، والامتثال لخطاباته ومحاذيره ونواهيه وأوامره. فلكَم نحن اليوم في حاجة إلى دعوة مضادة لدعوة دُعاة الديني-السياسي، دعوة للعودة إلى مفهوم الدولة ومؤسّساتها ومكوّناتها على أُسُس تعدّد ثقافات السكّان وحقوق المعتقد الفردية، والقوانين التي تحافظ على حريات الأفراد وممتلكاتهم، وعلى عقائد الجماعات وخصوصياتهم تحت تجريم استغلال الدين لمصلحة العمل السياسي، الذي هو محض دنيوي.

وحينما نقول: (الدعوة إلى الدولة)، فإنما المقصدُ أننا نفرّق بين الدولة وبين السلطة، وأن الدولة كل يتضمّن: (ميثاقاً/ دستوراً/ عهداً، نظاماً، حكومة، قضاء، ناساً، أرضاً، واعترافاً دولياً بها ومكوناتها)، وأن السلطة السياسية هي طرف في العقد الاجتماعي، وجزءٌ من الدولة وليست كل الدولة.

* * *

المتن الثالث

قميص الدولة
غياب مفهوم دولة العموم



في لغة دولة

(أ)

تعتمد الدول العربية مصطلح (**دولة**) على أي كيان يضمّ إقليماً وحكومة وسكّاناً، بغضّ النظر عن شكل النظام السياسي في هذا الكيان وطبيعته الجغرافية وثقافات سكّانه، وهو المُسمّى المعتمد في وثائق الأمم المتحدة المترجمة إلى اللغة العربية داخل المنظمة، والذي يقابله باللغة الإنكليزية مصطلح (State)، وهو المُسمّى المعتمد في منظمة الأمم المتحدة الحاضنة للكيانات السياسية تحت مُسمّى دولة، ونضيف على هذا الضبط الاصطلاحي **ركن الاعتراف الدولي**، ذلك أن الدولة وفقاً للمفاهيم المعاصرة لن يكتب لها الحياة والاستمرار ضمن علاقات دولية طبيعية ما لم تحصل على اعتراف المجتمع الدولي المتمثّل بمنظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية ذات المرجعية القضائية والثقافية وغيرها؛ فالدولة شكلاً ومضموناً تطورت منذ نشأتها، على الرغم من التزامها بخميرة أولية: (مضامين مشتركة في منحنى التطور) تجعلك تربط منحنى التطور بالاستناد إليها. لذلك فإنّ نشوء الدولة وتطورها عبر أشكال مختلفة لا يعني عدم اتفاقها على مضامين في حدود مشتركة عبر التراكم التاريخي، بل هي جوهر دلالة الدولة والخيط الرابط للمنحنى التصاعدي لتطور

مدلول اللفظة بين التاريخ والراهن، أياً كانت تلك المسمّيات والأشكال، وهي مضامين: (الناس، الأرض، السلطة)؛ أما على صعيد لغوي، فإن دلالات لفظة (دولة) التاريخية تطورت لكنّها لم تتلاشَ في استخدامات اللغة الحية المعاصرة؛ ولعل التطور الإضافي في مدلول (State) على اللفظة نشأ في العهد العثماني الأخير: (دولت علية عثمانية)، دون إلغاء ما كان يستخدم سابقاً على مصطلح (الدولة) كمسمّى الوحدات السياسية والكيانات، والمقصد: مسمّى (البلاد) إضافة إلى مَن يحكمها، فمثلاً: بلاد الروم، بلاد فارس، بلاد العرب، فكأن مصطلح (بلاد) كان الجذر التاريخي للدلالة التي تحملها اليوم لفظة (دولة).

أما دلالة (دولة) اللغوية: فتأتي على دَولة ودُولة يقولونها في المال من تداوله، ويقولونها في الحرب من دالت فئة على آخر (تُدال إحدى الفئتين على الأخرى)... فالدَّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال، وهذا مفاد قولهم: (الدَّولة للحرب)، كأنّها (المرّةُ/ الجولةُ/ الكَرَّةُ)، والدُّولة والدُّوَل لسنن الدهر التي تتغير في المُلك والمال، وهو اسم الشيء الذي يُتداول؛ والإدالةُ هي الغلبةُ، والدَّولةُ انتقالٌ من حال الشدّة إلى حال الرخاء[1].

وحينما نحن لا نجد الدلالة المعاصرة للدولة كاملة في المتون المعجمية والتاريخية، فذلك يؤكد على أن المعنى المعاصر ليس لطبيعة الكيان، إنما المعنى الجديد للفظة دولة لم ينشأ إلا متأخّراً،

(1) في معجم **مقاييس اللغة** لابن فارس، إن (الدال والواو واللام) أصلان: أحدُهما يدلُّ على تحوُّل شيءٍ من مكان إلى مكان، والآخر يدلُّ على ضَعْفٍ واستِرخاء.

وذلك في العصر العثماني الأخير، وربما المعنى الأول الذي أخذه العثمانيون كان على دلالة الظفر لنا، لأنها من دلالة اللفظة اللغوية: (الإدالة: الغلبة والقوة)، وأنها دولتنا، أي: نوبتنا، جولتنا، قوتنا؛ وهي على دلالة التداول، وأن الزمنَ انقلب لصالحنا كما جاء في دلالة الدولة في المحيط، وهكذا؛ وهو الاستخدام الذي استخدمه الأمويون والعباسيون، دولتنا: أي دالتِ الغلبةُ والنصر لنا[1].

ثم تحول مفهوم لفظة (الدولة) ليحلَّ محلَّ مصطلح (البلاد) مع

---

(1) تمنح الجمهورية اللبنانية لقبَ (دولة) على المناصب الرئاسية الثلاثة: (رئيس الجمهورية، رئيس مجلس النواب، رئيس مجلس الوزراء)، وهي بذلك تردّ المصطلح إلى أصل في اللغة والواقع، لطالما طبيعة النظام السياسي اللبناني في شكله ومضمونه تداولياً حصرياً/ شرطياً، من هنا تكون اللفظة على دلالتها اللغوية التاريخية وليست على دلالة مُسمّى لكيان سياسي، بل على دلالتين: المرّة/ الدورة التداولية: (دالت لنا وغداً تُدال إلى غيرنا)، وهو الواقع الذي وَعِيهُ الراحل رفيق الحريري (1944-2005)، وكتبه في السراي الحكومي: **(لو دامت لغيرك لما وصلت إليك)**. وأخرى بمعنى الظفر والغلبة، لطالما التداولية تقوم على منافسة انتخابية فإن المنتخب يظفر بالمنصب وتدال له الدولة/ الغلبة. وهم بذلك لا يعادلون الشخوص بالكيان لأن مصطلح (دولة) في هذا المقام لا يطلق على الصفة الشخصية بل الصفة الاعتبارية الوظيفية التي أساسها التداول، فلا يقولون دولة فلان، بل دولة رئيس الوزراء فلان، دولة رئيس مجلس النوّاب فلان. . . وهكذا. فالدولة للمنصب، والأسماء هم الظافرون المتداولون لفترات ودول الحكم بينهم.
وفي المتن التاريخي، حينما نقسّم الحقب التاريخية نقول دولة بني أمية، دولة العبّاس، دولة عثمان. . . فإنما من الخطأ أن نقدّمها على أساس دلالة الدولة المعاصرة: (State)، بل تقدّم على أساس لغوي يُشير إلى فترة حكمهم، إلى الفترة التي تداولوا شؤون البلاد بني أمية، أو بني العبّاس، وظفروا بالحكم ودالت لهم البلاد والعباد، وهكذا.

انهيار الدولة العثمانية، ونشوء القوميات، ونشوء الدولة المعاصرة، وهي الأسئلة التي بدأ بها العربي نهضته عند الانشقاق عن الدولة العثمانية، والوقوع تحت الاحتلال الأوروبي، ودخل في تيه حول تأسيس هذه الدولة في مرات عدة من تاريخه الحديث حتى تاريخ كتابة هذا المخطوط/الكتاب. ويهمّنا في مطلع هذا المتن الإشارة إلى تاريخية المصطلح المعاصر من حيث مضمونه الواقع على لفظة (البلاد)، ومن حيث اللغة التي تحملها اللفظة ويحملها الواقع أيضاً: (الغلبة، والظفر المتداول، والتداول).

(ب)

ما هو تعريف الدولة الضابط لدلالتها المعاصرة؟ كيانٌ اعتباري يضمُّ سلطةً وأرضاً وناساً ارتضوا الارتباط فيما بينهم، وحصلوا على اعتراف من منظمة الأمم المتحدة، وتحديداً موافقة مجلس الأمن لصفة كاملة العضوية؛ ولا يكون الارتباط مرهوناً على طريقة معينة، بل قد يكون اعتباطياً، أو بالإكراه، أو طوعياً واعياً؛ والدولة عند المعاصرين ذات أركان بين ثلاثة أو أربعة: الحكومة، الشعب، الإقليم، واختلفوا في السيادة، نظراً إلى مبدأ عدم وجود الاكتفاء الذاتي، فكل العلاقات الدولية القائمة قادرة على جرح مفهوم السيادة المطلقة، التي تحتاج إلى استقلال تامّ عن منتجات الدول الأخرى ومجالات التعاون الأخرى، وهو ما يستحيل وجوده، وهذا ما يمكن اعتباره أساساً عند رافضي تضمين ركن السيادة في تعريف الدولة، وهي هنا ذات الأركان التالية: (السلطة/ القوّة، السكّان، الأرض، الرابطة الداخلية/ العقد، الاعتراف الخارجي).

فمن ذكر الحكومة وقع في خلل إقصاء السلطة التشريعية والقضائية عن تعريفه، وهو أساس في قيمة الدولة، أو أنه تورّط باعتبار الحكومة ممثّلة عن السلطتين الباقيتين، من باب الجزء يمثّل الكل، وفي ذلك اتّجاه لا يفصل بين السلطات الثلاثة، وقد يكون مقبولاً مع التحفظ، لكنه غير مقبول في منطق الفصل بين السلطات الثلاث، هكذا لا يفي ركن الحكومة أن يكون عوضاً عن الكل، ولذلك يقدّمه هذا الكتاب على أساس أنّه (السلطة/ القوّة) تمثيلاً للسلطات الثلاثة منفصلة أو مجتمعة، وبالتالي تكون تعبيراً عنهم، أما الركن الثاني فإني ابتعد عن كلمة شعب (في تعريف الدولة فقط) لما فيها من دلالات تتداخل بطريقة ما مع العنصرية وتنفتح على التعدّدية في آن معاً، فالشعب في اللغة التجمّع والتفرّق، وهو في الاصطلاح مصطلح يميل إلى العرقية، لذلك، فإنّ كلمة (السكان) تعبّر عن الناس/ الأشخاص/ الأفراد، هي كلمة أكثر عمومية وانفتاحاً على تعدّدية السكّان المنتمين إلى الدولة المعاصرة القائمة فوق مفهوم الشعب/العرق وفوق مفهوم الدين، ونحن بذلك نقتصر هذه الملاحظة على الضبط الاصطلاحي لتعريف أركان الدولة، ولا نطلق الملاحظة على الاستخدام العام للفظة (شعب) كإحدى الكلمات التي تعبّر عن جزء من المواطنين أو جميعهم.

(ج)

يردّنا جوهر تعريف الدولة إلى أقدمية نشوء مضمون الدولة الجوهر: (العائلة، القبيلة، البلاد)، فأيما مجموعة من الناس عاشت تحت علاقات منظّمة فيما بينها في مكانٍ ما -وإن لم يكن ثابتاً- فإن

ذاك الكيان يُعدّ جذراً تاريخياً لمضمون الدولة **دون الشرط المستحدث المتعلّق بالاعتراف الدولي**، وإن كانت علاقات الجوار تاريخياً والتحالفات تضفي شيئاً من الاعتراف، بخاصة علاقات التبادل التجاري، لكنّها تبقى دون مفهوم الاعتراف الدولي المعاصر، ذلك أن عنصر القوة منفرداً لم يعد اشتراطاً كاملاً في بقاء الدول كما حالها تاريخياً، وهو جزء ألحقه بالتعريف المعاصر.

يجعلنا هذا التقديم نرجع أقدمية فكرة الدولة أو خميرتها الأولى المتمثّلة في الوطن الثابت (المجتمع الزراعي) أو الوطن المتحرّك (البدو، الرحّل، الغجر) بالتزامن مع نشوء السلطة الأمومية والأبوية والعمل الجماعي الزراعي أو الصيد؛ فلا يمكن عقلاً قبول نشأة الدين بينما لم تنشأ فكرة الدولة بعد في خميرتها الأولى التاريخية/ الوطن، لأن الوطن وليس الدولة مرحلة سابقة لنشوء الدين.

ومن البداهة أن الدولة لا وجود لها بعيداً عن الإنسان، المكان، الزمان، القوة، الترابط، وهو ما يرشدنا إلى أن الدولة تتطور تأثراً بأفرادها، ولأن الإنسان/ الفرد هو صاحب الاعتبار والأعلى مكوناً من مكونات الدولة لأن العاقل هو الحاكم، ولأن قلّة من الناس في بداية الإنسان كانت ذات وعي وعلم ودراية، إذ ذاك تمكّن هؤلاء (العقلاء القادرون/ العقل والقوة وفقاً للظروف التاريخية) من إلزام الآخرين الذين لا يتمتعون بهذه المعرفة من تسخيرهم في نشأة الكيان طوعاً أو كرهاً، وشيء من هذا أساس يفسّر التوجّهات التي تنامت في أوج العولمة الاقتصادية إلى تراخي قبضة السلطات في الدول ودورها، بازدياد عدد المتعلمين والمشتركين الفعليين في إدارة الدولة بمؤسَّساتها الوزارية السيادية والخدماتية، بحيث لم يعد

قابلاً للتعميم أن عدداً بسيطاً جداً من الناس تقود الناس جميعاً، بينما يتمتع الناس بمعدلات نسبية من الدراية والمعرفة في إدارة شؤونهم بأنفسهم، وهو ما يضغط باتجاه شركنة الدولة، أو تطور مفهوم الدولة بالخروج من بعض مضامينها القائمة باتّجاه مضامين الشركة-الشركنة والمزيد من مصالح الأفراد؛ وهو ما يمكن معرفته بتحليل المعرفة بوصفها سلطة وقوّة، وبالتالي، كلما زادت قوّة الشركات وقوّة الأفراد اتّسعت حرياتهم ونفوذهم داخل قوّة الدولة.

* * *

في مفهوم دولة العموم

لماذا انقسم السودان إلى دولتين؟ لماذا سقط العراق في المُحاصصة ومهلكة الطائفية السياسية؟ لماذا سقطت ليبيا في جحيم القبائلية والتطرّف الديني الدموي؟ كيف دخلت سوريا في حرب أهلية مدمِّرة ومآلها إلى سقوط؟ هل تقدر تونس أن تخرج من عتمتها في امتحان الحركات الدينية-السياسية وأن تُلقي السلم وتحافظ على مكتسباتها في نتائج التجربتين الانتخابيتين التي أفرزت نتائج معاكسة، كيف لتونس بعد تجربة علمانية في بداية تأسيسها أن تصدّر اليوم مقاتلين إلى ساحات القتال لأجل فكرة الدولة الدينية؟ لماذا سقطت الدولة في اليمن؟ ولماذا كلما سقط نظام سياسي عربي سقطت معه الدولة: (مؤسَّساتها، سلمها الأهلي، مكوّناتها المتعايشة؟)؛

لعلّ الرابط في هذه الأسئلة موجود في مفهوم الدولة العربية على أرض الواقع، المؤسَّسة على عجلٍ، وبفهم مبتورٍ لمنظومة العلاقة بين القومية والعمومية وقيمة الفرد؛ فكان أنْ تأسَّست بصورة سيامية بين السلطة والنظام والدولة، فإذا سقط النظام لم نجد الدولة،

لأن التأسيس لم يوزّع القوّة على المؤسَّسات التي تثبّت دولة العموم/ دولة الناس، بل تأسَّست على الغلبة الفئوية، فإن هُزمت هذه الفئة لم تسقط بمفردها، بل أخذت معها الدولة التي أنشأتها على مقاسها وفئويتها.

(أ)

بُنيت الدول العربية على مضمون متأصّل في تجاربها التاريخية وثقافاتها، يستند إلى: **(الغلبة والتصفية)** أيّاً كانت أنظمتها السياسية، والمضمون والغاية عاملان مؤثّران على الأداة والشكل: الحكم للفئة الغالبة؛ فليس القول المنسوب إلى عمر بن العاص في توصيف شعب مصر: (الحكم فيهم لمن غلب) بتوصيف مقتصر على المصريين بقدر ما هو طبيعة دول ما قبل عصر العلم والحداثة العلمانية.

أما الفئة المغلوبة وأعوانها وأتباعها فإن مصيرها بين التصفية قتلاً أو نفياً أو البقاء تحت شروط التبعيّة الثانوية؛ فثمّة تبعية أولية تكون باتباع الفئة الغالبة الذين يتبعون ولا يحكمون، لكنّهم يحصلون على امتيازات مكافأة للتبعية على حساب المغلوبين، وثمّة تبعية عريضة: الناس/ العموم (الذين لم يتصارعوا على السلطة)، وهم عادة ما يمثّلون روح الوطن، فإنك تُشير إليهم وإن ذكرت اسم البلد فقط.

الغلبة إرث إنساني ليس حصراً على تاريخ دون آخر، فما من شعب إلا تعرّض في تاريخه إلى هذا المضمون الذي كان أساس الدولة القديمة؛ أما بالنسبة إلى تاريخ الدول العربية فهو سياق متراكم عن مضمون الدولة العثمانية والعبّاسية والأموية: (الدولة

لمن يحكمها: دولة الحاكمين لا دولة المحكومين) والتأثير الأكبر منقول عن ومن الفترة العثمانية، فأنتَ لا يمكن أن تدّعي تأثّر العربي اليوم بالمضامين الأموية أو العبّاسية، وذلك لأنه التالي للفترة العثمانية وسليلها، هكذا تنتمي إلى الأب، وتتأثّر به، قبل الانتماء إلى الجدّ الذي لم تره. وكما قلنا: إن الغلبةَ مضمونٌ لم يكن حصراً على العرب في تأسيس كياناتهم السياسية، إنما هو مضمون تاريخي عملت به القوى الغالبة في شعوب العالم الأخرى، فكان مضمون (الدولة-الغلبة) قاعدة جميع الكيانات السياسية؛ حتى الدول الحديثة في عصر العلم لم تفلت جميعاً من مضمونها القديم، لكنها بدأت شيئاً فشيئاً تتأثّر بمفهوم دولة العموم (غلبة العموم) تحت تأثيرات تنامي وتزايد وعي الأفراد المؤهّلين لصقل حقوق الفرد وقيمته وحمايته من استبداد الجماعة، وبدأ اتّجاه حداثيّ (مادي علماني)، يتبلور بالابتعاد عن احتكارية رجال الدين للدين والحياة، وكذلك احتكار السياسيين للسياسة والدنيا، وهو اتجاه مفاده معاكس للمضمون الاستزلامي القديم (ما لقيصر لقيصر)، وبدأ وعي أن السلطة ليست لقيصر دون شعبه، وأن الشعبَ مصدرُ سلطات قيصر، وصولاً إلى الوعي التام بالضرورة الفردية المتطورة بتطور أفراد المجتمعات، حتى أصبحت دولة العموم واقعاً تزاحم إلى جوار مضمون دولة الخصوص، وأصبح العموم فيها هو القيصر.

(ب)

لقد كان وما زال هذا المفهوم المضمون غائباً عن أساس بناء

الدول العربية التي تأسَّست انشقاقاً عن الدولة العثمانية[1]، حتى الدولة الجزائرية، التي يفترض أن تكون مختلفة نسبياً عن الدول العربية الأخرى نظراً إلى أن استقلالها جاء بعد احتلال فرنسي دام مئة وثلاثين سنة ونيف: (1830-1962)، لم يأتِ استقلالها وتكوين دولتها امتداداً وتأثّراً أصيلاً بما يمكن أن تقدمه مئة وثلاثون سنة من الحكم الفرنسي، وما يحمله الفرنسيون من وعي لمضمون دولة العموم، إنما جاء مضمون الدولة الجزائرية امتداداً لمضمون الدولة الغلبة، ذلك أن مفاهيم كالعروبة والإسلام لعبت دوراً في الاستقلال أكثر من مفاهيم الهوية الجزائرية.

ولعلّ تغييب هذه المفاهيم المتعلّقة بالمواطنة، وحقّ أي مواطن أن تكون هويته مربوطة بوطنه أولاً، لأن المواطنة أساس الدولة، لا برابطة فوق الدولة (الخليجي، المغربي) ولا بانتماء عرقي لم يُحسَم (العربي) ولا بانتماء ديني واسع ليس له مدلول على الواقع، لأن الدين عقيدة فردية وليس عقيدة سياسية لتأسيس دولة؛ هكذا يكون حقّ

---

(1) المفارقة التاريخية: أن الضابط العثماني كمال مصطفى أتاتورك (1881-1938) أعاد توحيد ما تبقّى من الدولة العثمانية على أُسُس ومضامين الدولة الحديثة-الأوروبية (دول العدوّ الذي حاربه) بتصوّراتها القومية حينذاك، ووفقاً لمقدّرات الحال السياسية والعسكرية، إيماناً منه بمضمون الحداثة والعلم والقوة التي تزداد للدولة إذا ما استندت إلى العموم، على الرغم من تورّطه بالعرقية وتمجيد الترك ضدّ الأرمن والكُرد والعرب تحت أسباب التصورات القومية التي أغرقت معها حتى مفهوم الدولة القومية في أوروبا، بينما المجموعات العربية التي تحالفت مع الأوروبيين وانشقّوا عن الدولة العثمانية وقعوا تحت الاحتلال، وعند الاستقلال أقاموا دولاً على مضمون العثمانية: دولة الغلبة، دولة الحاكم، لا دولة المحكومين، لا دولة العموم.

المواطن السعودي أن تكون هويته سعودية أولاً وقبل أي شيء آخر، أن تكون هويته تعبيراً لمعنى وجوده الوطني، إنه ينتمي إلى وطن ينتمي إليه، وحقّ المغربي أن يكون مغربياً، وحقّ المصري أن يكون مصرياً دون اتهامه بالتفريط بالعروبة أو بالإسلام، لأنك بمجرد وضع تلك الاتهامات فإنك أخرجت ما تظنّهم أقليات دينية وعرقية خارج المضمون الوطني الذي تتصوّره مرتبطاً بما تظنّه أكثرية دينية وعرقية، حينذاك كيف تسألهم الانتماء إلى مكان لا يعترف بهم ويصنّفهم أقلية؟! كيف تخرجهم من المضمون الوطني ثم تسألهم انتماء إلى مكان لا يعترف بهم؟ لذلك فإن مصطلحات (أكثرية، أقلية) إذا ما خرجت من حقلها السياسي، ومن حقلها الإحصائي واعتُمدت في تركيبة المواطنة فإنها لا تنتج قيمتها الإقليمية والتحالفية، وتعجز أن تؤسِّس لدولة تحظى بانتماء قوي بين أفرادها، إذا لم يتأسس مصطلح الانتماء إلى الوطن والدولة أولاً، وقبل أي انتماءٍ خارج الدولة باتجاه جغرافي أوسع وآخر باتّجاه ديني مطلق ليس له أي وحدة سياسية.

لذلك، إن تلك المصطلحات من الخطورة على السلم الأهلي وعلى الكيان كلّه، ونحن لا نتعب أن نرى آثارها في انهيار الدول العربية بعد كلّ انهيار للسلطة السياسية، تحت تأثير الخلط بين السلطة والنظام؛ وهي مصطلحات خيالية (تنظيرية ذات أجندة جماهيرية) ليس لها ما يعبّر عنها في أرض الواقع أكثر من كونها مصطلحات لها قيمتها الأخلاقية والمصالحية والمناطقية.

القيمة في مفهوم المواطنة أنك بمجرد اعتماده أزحت عن كاهل الكيان مفهوم الأكثريات والأقليات، لأن مفهوم الكثرة والقلّة مربوط بالعرق والمعتقد، وهو مفهوم يذكّر دائماً بمضمون القوة والغلبة، فإذا

ما تجاوزت المعتقد والعرق كرابطة للأفراد والكيان تلاشى التأثير السياسي للأكثريات والأقليات الاجتماعية، وعاد العرق والدين إلى مفهومهما الفردي الخاص بالفرد وليس بالكيان، ولم تعد تفاوت نسب المعتقدين بهذا الدين أو ذاك تؤثّر على الوحدة السياسية والوطنية.

إن غياب هذا الحق: (حقّ المواطنة، حقّ الانتماء إلى ما هو موجود فعلاً) الذي لم تكن الأنظمة العربية حريصة عليه تحت ادعاءات قومية أو إسلامية أثّر على تأخير ظهور دولة العموم، بل فتّت إمكان تجمّع قوى مدنية انتمائية للوطن تنهض بالوطن لتكون الدولة للجميع، وبقي هذه الشعار في الدول العربية التي رفعته مجرد شعار ليس له مدلول على الواقع.

(ج)

غرقَ المثقفون العرب في وعي أوسع من وعي المواطنة، غرقوا في مضامين أوسع من مضمون الدولة؛ وأنت حينما تذهب بالانتماء إلى انتماء ليس من الواقع إنما تسعى إليه افتراضاً وعواطفاً، وتكون في هكذا انتماء خالياً من هويتك الوطنية القائمة على الدولة فإنك تُمعن في التيه؛ فكيف تذهب إلى دولة العموم العربي القومية مثلاً، وأنتَ لا تملك دولة عموم للوطن الذي تعيش فيه.

هذا خطأ تاريخي وقع فيه المثقفون العرب، ولسنا نحاكمهم أخلاقياً، لكنّ التاريخ الواقعي أثبت أنك لا يمكن أن تصنع انتماءً وحدوياً بين كيانات عدة، وأنت فاقد للانتماء الداخلي، كما أنك لا يمكن أن تنتمي إلى شيء لا ينتمي إليك.

الإصلاح يبدأ من هنا: دولة العموم، الإنسان، المواطن، حتى

الكائنات الحية في هكذا دولة لها حقوق المحافظة على بقائها خدمة للنوع، وخدمة للإنسان وخدمة لثراء الوطن.

(د)

يتساءلون: (كيف حدثت الوحدة في أوروبا برلمانياً، نقدياً، اقتصادياً؟) وعلى قدر ما يمكن التوسّع بالإجابة، فهي ترتكز أولاً وقبل كل شيء، على دولة العموم، فإن لم تكن هذه الدول مملوكة لمواطنيها فما أمكن للوحدة أن تتم إلا عبر الغلبة والقوة القهرية، هكذا تقرر الشعوب/العموميات اتحاداتها وانتماءاتها، أولاً: استناداً إلى ملكيتها حق تقرير مصيرها، ولأن الدولة مِلْكية عامة وليست فئوية، وثانياً: استناداً إلى مصالحها ومنافعها من هكذا اتحاد.

أزعم أن الدول العربية بأشكالها ومضامينها القائمة على غياب العقد السياسي وشيوع دولة الغلبة والفئوية وفقدان دولة العموم غير قادرة للوصول إلى أي نوع من الوحدة أو الفدرالية؛ وحدها دولة العموم قادرة على الوصول إلى خارج حدودها دفاعاً عن مصالحها والتوسّع عبر اتحادات، فما من فئة تخسر في هكذا توسّعات واتحادات لأن الدولة ملك العموم وليس ملك فئة تخشى على مصالحها من هكذا اتحادات، بينما دولة الغلبة الفئوية تخشى أي مشاريع سياسية أن تكون ضدّ مصالح الفئة، ولهذا تسعى إلى تحالفات وليس اتحادات، وأي توسّع لها إنما يكون عبر القوة الضامنة لبقاء دولة الغلبة.

(هـ)

الدولة بالنسبة إلى «الساسة العرب» سلطةٌ في المفهوم التاريخي

التراكمي، ومدلولها في الواقع لا يخرج عن هذا المدلول التاريخي التراكمي، على دلالة (الإدالة-الغلبة). وصحيح أنني أتبنّى أن الدولة لا تقوم إلا على الغلبة: وسؤال العقد الاجتماعي يبدو دون قيمة إذا لم يتساءل عن الغلبة: لمن تكون الغلبة؟ هل الغلبة فئوية، أم الغلبة للوطن: غلبة العموم، غلبة العقد الاجتماعي والدستور العمومي الوطني؟

هكذا يمكن تقسيم دول العالم اليوم إلى قسمين من حيث مضمون الغلبة ومضمون العموم: دول مضمونها أن الغلبة للعموم: الناس/المواطنين، وأنها مصدر القوة والشرعية والسلطات، ومصدر تنصيب ممثّلي العموم في السلطات، وأن كلا العموم والسلطات محكومين بقوانين يحميها دستور العموم الوطني، وهناك دول مضمونها أن الغلبة للسلطة وليس للعموم، وأن الحاكم هو مصدر السلطات، وأن العمومَ تابعون للحاكم[1].

لكن الفارق الكبير بينهما إنسانياً وسلمياً، ويزداد انحسار دولة الغلبة/الخصوص لمصلحة دولة العموم كلما ازدادت مشاعية المعرفة والإنسانية وبروتستانتية السياسة والعلم، وكلما ازداد وعي الإنسان بدأ يتخلّص من انتمائه إلى دولة الغلبة ويتطلّع إلى دولة العموم، وهذا ما يفسّر الكثير من الهجرات من دول الغلبة إلى دول العموم

---

(1) نريد أن نوضّح: أن الإنتاج والسيادة غير مشروطين بأحد المضمونين دون الآخر، كما حال: الولايات المتحدة الأميركية، المملكة المتحدة، فرنسا، كندا، على رأس الدول الإنتاجية والحضارية والسيادية، ومضمونها غلبة العموم، والصين على رأس دول العالم إنتاجاً وسيادةً ومضمونها غلبة الخصوص/الفئة.

وليس الاتجاه المعاكس، ذلك أن دولة الغلبة لم تعد إنسانياً قادرة على إنتاج ونشر ثقافة إنسانية حية تخدم الإنسان وحريته وسعادته ورفاهيته، وهي المفاهيم التي راهنت عليها دولة العموم واستحقت دون سواها أن تكون دولة الإنسان على أرض الواقع.

فالوعي الإنساني اليوم له أن يتوقّع أن الصينَ (قد) تتّجه إلى دولة العموم خدمة للإنسان والمضامين الخادمة له، لكننا لا يمكن أن نتوقع في الواقع القريب أن ترتدّ أوروبا أو أميركا إلى دولة الغلبة على النموذج الصيني ما لم تحذر من عودة اليمين الديني-السياسي من باب القوانين العلمانية التي تعمل بآلية سياسية مجرّدة تماماً، ولا تلتفت إلى جوانب التربية العلمانية والعلمية بعد أن استقرت العلمانية في تشريعاتها وتنفيذها واقعياً على مستوى السياسة وحماية العلوم الطبيعية، وهذا أصلٌ في حتمية التطوّر لمسار حركة التاريخ الواقعي لصالح ازدياد ملكية الإنسان العامة في حقوق حرياته وتحقيق مصيره[1].

---

(1) لعلّ النظريّة الشيوعيّة بتنظيرها للإنسان النهائي أصابها عوارٌ ميتافيزقي، لأنّ التبشير بالإنسان الأخير ونهاية التاريخ أفكارٌ دينية وفلسفية تعود إلى ما قبل المادية، وقبل ثبوت قوانين التطور الطبيعي، فإذا كان الرهان الماركسي على مرحلة شيوعية الإنسان، فإنما قد يصلها ويتجاوزها، لكن ليس من طريق الاشتراكية العلمية الاقتصادية، بحيث إن الشيوعية العمومية للإنسان ومساواته على أُسُس اقتصادية مسألة لم تعد في وارد الإنسان المعرفي الذكي، ومسارات تطوره باتّجاه شيوعية سياسية معرفية نجد ملامحها اليوم في مواقع التواصل الاجتماعي على الانترنت، وقدرة الإنسان في كل مكان على المشاركة والتأثير ولو بشكل بسيط في صناعة القرارات السياسية، بحيث إن المعلومة والعلم والمعرفة وسائل متاحة للجميع ويختلف الإنسان فيها بحسب قدراته التفكيرية والقدرة المالية في توفير هذه المعرفة.

وحينما نقول: إن الدولة الغالبة مصيرها إلى الزوال بفضل انتشار الوعي عند أفراد أي دولة غالبة بحيث إنهم يضغطون باتّجاه انتزاع ما لهم، فأنت لا تستطيع أن تدعو العموم إلى الدولة دون أن تعود الدولة إليهم، خصوصاً حينما يكونوا على وعي أن الدولة ملكٌ مشاعٌ لهم، وأنهم القوة الباقية، وليس فرعون أو نيرون.

(و)

لم تعرف أي دولة عربية منذ سايكس-بيكو شكل الدولة الحديثة وفقاً للمفهوم الذي يمنح ملْكية الدولة أو شرعية الغلبة للناس، وليس للقوة الغالبة كفئة من الناس. ولا تشكّل أياً منها على مفهوم دستور العموم والفصل بين السلطات الثلاث؛ والمسألة: أن حركات المعارضة نفسها لم تفلت من تقليد الأنظمة التي تعارضها.

في هذا المناخ السياسي استثمر اليمين الديني-السياسي غياب الخطاب الوطني العمومي، وغياب قيمة الفرد العربي لأجل تقديم خطابه في بناء دولة، استحضاراً للدولة الغالبة الدينية، وهو بناءٌ قدرُهُ أن لا يكتمل، لأن الاعتراف الدولي، وهو الركن الإضافي في تعريف الدولة، حسم أمر هكذا كيانات دون مضمون الدولة وأغلق عليها مجال العلاقات الدولية التي حسمت مسألة الاعتراف كأصل في شرعية الدولة في تعاملاتها الاقتصادية والإنسانية، ما يجعل هكذا محاولات تبقى في العزلة وفي مناطق النزاع، ولا يمكن أن تقدّم نموذجاً في السياسة المعاصرة، ولا أن يكتب لها الاستمرارية.

* * *

دولة العموم: أسئلة في الانتماء

ماذا يعني أن تصادق حكومة العدوّ (الإسرائيلي) أواخر 2014 برئاسة بنيامين نتنياهو على مشروع القومية اليهودية كهوية الدولة الإسرائيلية بديلاً عن المواطنة والمنظومة شبه الديمُقراطية؟ وهو المشروع الذي قُدِّم للكنيست (البرلماني التشريعي الإسرائيلي) وحصل على موافقة أكثرية النوّاب حال التصويت عليه، حينذاك ينتفي عن إسرائيل الزعم الديمُقراطي الذي يتجرُ به أنصارها في الغرب، وترفع (القشّة) التي تفاضلها سياسياً عن جيرانها؛ فالدولة التي في تركيبة تحالفاتها الطبيعية مع الغرب تستند إلى مفهوم الانتماء للنظام السياسي الديمُقراطي واحتوائه على مكونات الدولة، فإنها تُغامرُ في وجودها بعلاقات سياسية مع الغرب، وتحديداً الدول الأوروبية، وتقع علانية في العنصرية، لطالما حاول أنصارها إبعاد هذه التهمة عنها، وحاول أعداؤها إثباتها.

(أ)

لا يختلف مأزق القومية العربية عن مأزق القومية العبرية من حيث بعدهما من الوصول إلى دولة العموم واقترابهما من الفئوية والعنصرية، فكلاهما لا يقدران على الوجود المادي دون الموجد والحاضن الفعلي لهما، والمقصد: الديانة؛ فبينما أدرك الساسة

اليهوديون صعوبة الفصل بين القومية العبرية والديانة اليهودية، فإننا نلاحظ الخطأ التاريخي والمعاصر للقوميين العرب الذين لم يلحظوا أنهم عاجزون عن بناء دولة مدنية علمانية لأسباب تتعلّق بطبيعة القومية العربية السيامية مع الديانة الإسلامية، بحيث لا تكون القومية العربية في مكان آخر إلا مع الإسلام. وبحالٍ، لا يمكن لهذا البتر القومي أن يقوم بدور الموجد والحاضن له؛ وكذا حال الدعوة الإسلاموية لا تكون من دون مضمونها القومي العربي على مجازية افتراض العرق... بينما نحن نميل إلى افتراض اللغة والوجود المادي والاصطلاح التشريعي لضبط تعريف من هو العربي.

ولذلك، إن الدول العربية يصعب أن تكون دولاً معاصرة ذات أنظمة علمانية ومدنية إذا لم تتجاوز روابط الدم والدين لتعتمد على رابطة الوجود المادي والمواطنة والضبط الدستوري لتعريف المواطن وتنقية شروط الحصول على المواطنة، ممّا يؤثّر على المساواة فعلياً، فأي شروط للمواطنة تبقى ناقصة أو (قنبلة مؤقتة) ومطعون بها إذا كانت مشروطة بحالةٍ أو حدثٍ غير اختياري/ لا إرادي لدى الإنسان كالعرق، وكديانة الأبوين؛ وهذا أصل في مفهوم الاختيار أزعمه من أصول دولة العموم. فإن أوصلت القوميات الأوروبية دولها إلى مضمون دولة العموم بعد دولة الخصوص (الفئوية)، فذلك لأن القوميات الأوروبية لا يرتبط وجودها بحاضن ديني، إنما نشأت القومية تحت حركات وتيارات واقعية تريد أن تستقلّ عن دولة الكنيسة باتّجاه دولة مدنية قائمة على القومية قبل نضوج دولة العموم؛ بينما عجزت ولسوف تعجز كلا القوميتين العربية والعبرية عن الوصول إلى دولة العموم، وهما ماضيتان باتّجاه التطرف والمزيد من المضامين

الفئوية لأنهما غير قادرتين على الإفلات من الحاضن الديني، ذلك أن القوميتين العربية والعبريّة مجازٌ تاريخيٌّ متراكمٌ، وظاهرتان بسبب الديانة وليس لطبيعة مستقلة في القومية المزعومة، كما هو حال مفهوم مجموعة القوميات الأوروبية التي أصّلت لمفهوم الدولة القومية واقعياً، وأفرز المشروع جحيماً دموياً غير مسبوق في التاريخ، ممّا مهّد للانتقال من دولة الغلبة إلى دولة العموم: (من غلبة الفئة الطرف إلى غلبة العموم والأطراف جميعاً)، ونحن نزعم أن أوروبا ما كانت لتقع في الجحيم الدموي الذي كلفها ملايين الضحايا في حربين لم تشهد مثلهما الإنسانية منذ تاريخها المعروف إذا لم تتورط بالمضمون القومي الذي أهلكَ أوروبا في الوقت عينه الذي اشتدّت فيه الأطماع في السيطرة والتوسّعات نظراً إلى انفجار صناعي متسارعٍ، كان محلّه يتوسّع في كل أوروبا، فكانت القوميات طريقاً لإشعالِ الصراعات على الملكية والتوسّع، وقضى على إمكان إحيائه مرة أخرى بالصورة التي يقدّمها التطرف؛ هكذا سقطت الفئوية عن أوروبا الغربية وأصبحت موجودة وذات أثرٍ في دول أوروبا الشرقية، ولم تعد السيادة إلا في يد أبناء الضحايا/ العموم الذين ورثوا جحيم القومية والفئوية ونهاية دولة الخصوص، وتفعيل دولة العموم بالمعنى الذي أفرزته الواقعية الأوروبية في اتحادها، الذي هو اتحاد عموميات وليس اتحاد دول، وهو الأمر الذي يصعب فهمه دون الوقوف عند مفهوم الدولة الواقعي الذي برز أكثر في أوروبا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

(ب)

ما موقف التاريخ الإسلامي الأول من دولة العموم-دولة الإنسان؟

بالعودة إلى التاريخ المكتوب على تعدّده وتناقضاته، فإن التأمل فيما ورد عن الكيان-الدولة التي أسَّسها النبي العربي بوصفه زعيم جماعة من الناس بمعزل عن (النبوة والرسالة)، ودول الخلفاء من بعده على اختلاف أشكالها وبعض مضامينها، فإن القراءة المادية تُظهر أنها جاءت ضد مفهوم الحاكم المطلق/المقدّس، (باستثناء ما يُنسب إلى الخليفة عثمان أنه جرح هذا المفهوم، في واقعة القميص، ولكنّ المتأمل في مرويات أحداث الفتنة الكبرى يلحظ رفض العربي في واقعه الجديد الارتهان إلى هذا المفهوم الذي يتقمّص الدين أو الدولة)؛ كما يلاحظ على ذلك الكيان خلوّه من مفهوم ومضمون تداول السلطة العليا إلا ما كان وفاة أو غلبة؛ وما يهمّ هذا الموضوع أن الدولة قامت أو الكيان تشكّل دون ضبط لمضمون وشكل نهائي فيما يخصُّ انتقال السلطة ومتطلبات العامة، وهو ما فتح الباب على الأمويّين ليعملوا بالتوارث والغلبة. لقد أسَّس النبي العربي سلطة بيد العموم، وإن لم تكن بمفهوم دولة العموم الذي نقدّم له على أنه إنتاج أو طبيعة تعاقبية لمجتمعات وكيانات صناعية يزداد فيه المرء والعموم في المشاركة في ملكية الدولة عبر العمل والتملُّك والحقوق والحريات تجاوزاً للعرقية والمذهبية، بينما المفهوم العمومي الذي نرصده في واقع الرعيل الأول هو سلطة العموم في خلع الحاكمين وحقوق المعتقد الذي حافظ عليها الكيان الأول لأتباعه المؤمنين واليهود والنصارى والصابئة بعد فتح بيت المقدس. إضافة إلى مفاهيم طُبّقت في أرض الواقع: (عدم التوريث، مفهوم البيعة ورضا الناس/أصحاب العقد/العموم، وإن كان المنشقّ يبقى خارج مفهوم الجماعة)؛ وعلى الرغم من ذلك لا نستطيع أن نستسلم للوهم (والعاطفة) ونقول إن

مضمونها كان مضمون دولة العموم القائمة في الغرب اليوم، ولا نستطيع أن نتقوّل على التاريخ ما ليس فيه لأجل إرضاء النفس والحاضر، ومع ذلك فإننا نقيس التاريخ مقارنة بالتاريخ المتزامن معه وليس المتقدّم عليه، ونراه حيث ينتمي هو لا حيث ننتمي نحن، وحينما نحن نستحضر هاهُنا، فلسنا لأننا دُعاة الماضي ليصادق على الحاضر، بل لأننا على الاضطرار نواجه خطاباً دينيّاً وسياسيّاً ومؤسَّساتياً واجتماعياً يستند في تصوّره إلى الدولة الدينيّة الفئويّة الخصوصية وإلى مراجع تاريخية يزعم فيها أنها تقدس الفئوية الدينية وتعادي العمومية وحقوق أفرادها، وهي الوقائع التاريخية التي نستحضر منها ما يبطل دعوته الفئوية، بوصف التاريخ الإسلامي نشأ أساساً لإبطال مفهوم تقديس الحكم والانتهاء من دينة الدولة/ الكيان.

(ج)

لماذا بين العربي والانتماء إلى دولته مشكلة؟ وماذا يعني انتماؤه إلى القومية العربية أو إلى العالم الإسلامي؟ أين تكمن مشكلة الانتماء؟ ما الذي يبرر هذا التيه في الهُوية؟ أسئلة في الانتماء تفرض طرحها عند البحث عن دولة العموم والقانون والمؤسسات، وتكون أكثر وضوحاً عند ربطها بعلاقة الإنسان بالدولة، حينما يكون النظام في الدولة جزءاً منها وليس هو الدولة كلها، وحينما يكون دستور الدولة وتنفيذه قائماً على مبدأ الاحتواء والامتلاء، وعلى أن أفراده هم أصلٌ فيه، وأي تفريط في حقوقهم وحرياتهم إنما هو تفريط في حالة الانتماء الوطني.

أصلٌ في الانتماء يكون على النفع المتبادل، ويكون إلى ما هو موجود، والحقوق بما فيها الحريات أصلٌ في الانتماء، وإذا ما تم

التفريط بهذا الأصل فإن الانتماء نفسه غير مضمون البقاء، وبقاؤه هُزال يستند إلى ضعف الإنسان العاطفي و/أو عدم وجود البديل الذي يمكنه أن يفرّط بانتماءٍ مقابل انتماءٍ.

فإلى أي مدى أسهمت الأنظمة العربية نفسها في وضع انتماء المواطن إلى دولته على المحك والامتحان، حينما سلبته حقوقه وحرياته وهما الأصل المادي النفعي في الانتماء؟! وهو الأصل الذي تخشاه الأنظمة مخافة المطالبة بحقوقه بوصفه صاحب الشرعية المصادقة على شرعية أي سلطة داخل أي نظام.

كيف تنتمي إلى ما هو فعلاً غير موجود: (العالم العربي أو العالم الإسلامي؟) أين هذان العالمان بعيداً عن المجاز الافتراضي الجمعي، وهل يكفي انعقاد مؤتمر هنا وهناك، أو وجود جامعة أو مركز، حتى يخرج هذان الشبحان العملاقان من قمم الكلام والافتراض إلى الحقيقة/الواقع، بوصف الحقيقة النسبية في هذا المقام هي الوجود المادي الكلي الظاهر في الواقع للكيانين المزعومين؟ كيف يمكن أن تنتمي إلى ما هو مفتّتٌ ومجزّأ وغير موجود في معنى الانتماء؟ كيف يمكن أن أنتمي إلى ما هو خارج الحدود قبل أن أنتمي إلى ما هو داخل الحدود؟ ما معنى الانتماء؟ وكيف يتأثّر منسوب الانتماء بين الزيادة والنقصان؟ أسئلةٌ لا يمكن أن تتجاوز في تفكيكها ضرورة الانتماء الوطني أولاً، بوصفه الانتماء الواقعي المادي والذي له شروطه وحقوقه وواجباته، دون خَصْخَصَةِ الدولة والوطن وإبعادهما عن عموم المواطنين.

* * *

الأكثرية المُركّبة

(أ)

هل وجود الأكثرية طبيعي لا يُطعن به أم وجود مُفترض ومُصنّع؟ ما هي الأكثرية الطبيعية إن وجدت في الإنسان؟ وما هي المصنّعة؟ ولأي غايات يتمّ الخلط والتداخل بينهما؟

يهمّني قبل مناقشة الأكثرية أن أفرّق (أ) بين وقوع الأكثرية أو الأقلية في العددية العرقية، المناطقية، القبلية، النفوذية، الطبقية (ب) ووقوع الأكثرية أو الأقلية في النطاق السياسي والدستوري والآراء والمواقف المُؤثّرة والمتأثّرة باتّخاذ القرارات وصناعتها.

فالأكثريات والأقليات استناداً إلى معتقدات الإنسان وأعراقه وطقوسه الخصوصية بوصفه منتمياً إلى جماعة إنسانية عبر روابط متشابهة، لا ينبغي حملانها على مفاهيم الحقّ والباطل والتفاوت الحقوقي والسياسي ارتهاناً لمنطق القوة وسياسة الوقائع على الأرض؛ فالأنظمة الديمُقراطية الغربية التي تخلّت عن الخلط بين (الأكثريتين) كان يعنيها السلم الأهلي، وقد راهنت أن الإنصاف السياسي لجميع الأفرقاء بعيداً عن انتماءاتهم الاجتماعية وحريتهم في الرأي السياسي هو الضمانة لحماية الكيان، إيماناً منها أن حكم

الأكثرية الاجتماعية: العرقية أو العقائدية لا يُفضي إلى إنشاء كيان يريد أن يضمّ العديد من الأعراق والقوميات ويريد أن يتجاوز جحيمها وصراعاتها باتّجاه الأمن والتعايش والمساواة الحقوقية السياسية؛ بحيث إن اختلافك العرقي وانتماءك إلى أكثرية عرقية لا تعطيك أفضلية سياسية، وأن خصوصياتك محلّ حماية يصونها التشريع والتنفيذ، لكنّها تبقى خاصة بك أنتَ، وليست خاصة بوهم التفوق والاستعلاء بوصفك مواطناً درجة أولى وغيرك أدنى؛ إذ ذاك ظهر مفهوم الأكثرية السياسية الحاكمة، والتي هي أكثرية مصنّعة من جميع المنتمين إلى هذا الكيان، وهي من المرونة أنها متبدّلة، وأن فكرة انتمائها إلى رأي ما أو تشريع ما ثم العدول عنه ليس مرتبطاً بمفاهيم دينية أو قومية تعيق من انتقال تأييد المرء من برنامج سياسي إلى آخر.

أما الدول التي لم تصل بعد إلى التفرقة بين الأكثرية الاجتماعية والأكثرية السياسية تريد أن تمارس الديمُقراطية من باب (تقليد التابع)، فإنما تقع في مسخ سياسي لا تختلف نتائجه، فلا ينتهي الصراع أو تقلّ وتيرته، لأن الغلبة العنصرية تبقى كما هي، ولكن بإضافة (تزويريّة) في نماذجنا العربية (أسلمة الفكر السياسي الغربي) التي تبرر استبداد الأكثرية العرقية أو المذهبية بالاستناد إلى انتخابات ديمُقراطية. هكذا، وفي غياب الأكثرية السياسية عن العمل السياسي ومراكز صناعة القرارات يتم التعويض عنها في البلاد العربية بالأكثريات الاجتماعية لتأييد قرارات الأقلية الحاكمة، ولضمان ثبات مواقفها وتأييدها لأن اللجوء إلى (الأكثرية الاجتماعية) ضمانة للصانع السياسي للحفاظ على صناعته، لأنها أكثر طبيعة وأقلّ مرونة

من (الأكثرية السياسية) التي تتأثر بالبرامج السياسية القابلة للتداول والسيولة؛ تحويل الأكثريات الاجتماعيّة إلى أكثريّة سياسيّة هو جزء من صناعة الأكثرية في الدول العربيّة لاكتساب شرعيّة ثابتة، يسهل إرضائها عبر تحصين ثقافتها بوجه ثقافة الأقليات، وذلك أيسر من ربط الأكثريّة بمفهوم رضا الأفراد عن مستوى تحقيق متطلبات حقوقها وحرياتها.

(ب)

معلومٌ أن (مصطلح الأكثرية) في الأنظمة الديمُقراطية الرئاسية والبرلمانية أساسٌ في البنيان السياسي والدستوري ويقابله سياسياً مصطلح الأقلية، بحيث إنهما على هذا التوصيف تبعاً لنتائج الفرز الانتخابي لأصوات الناخبين، فهما مصطلحان سائلان يتغيران بين دورة انتخابية وأخرى، وخروجهما عن الحقل السياسي البرلماني أو الرئاسي يدخلهما في أزمة يختلقها التطرف أياً كان مردّه: سياسياً، دينياً، طوائفياً، لكنّ غايته تنصب في استغلال ما يمكن نعته أو افتراضه (بالأكثرية) خارج العمل السياسي.

وعلى الرغم من قيمة هذا المصطلح في النظم الغربية الديمُقراطية: أنه الحكم في التشريع، وأنه التفويض في التنفيذ، والمؤثّر على شؤون الحياة العامة بشكلٍ لا مثيل له، لكنه مستثنى من الحقول العلمية؛ فلا أكثرية تستطيع أن تصوّت على إلغاء معلومة علمية ككروية الأرض، فالعلم يُرفَض أو يُعدَّل أو يُثبَّت بالعلم نفسه، فإدخال مفاهيم الخطأ والصح والباطل والحق ضمن مفهومي الأكثرية والأقلية يخدش من قيمة الأخلاق نفسها. وهذا الخلط المضلِّل بين

وجود أكثرية اجتماعية وبين استغلالها في مسائل الحقوق والسياسة يلغي أي مصداقية الصح والخطأ ويلحقهما بأدوات المستبدّ وموازينه؛ فتكون الأكثرية على حقّ وصواب لأنها أكثرية، وهي صاحبة الملكية لأنها أكثرية، والوطن لها أولاً أو خالصاً لأنها أكثرية، فأي معنى للاستبداد أعنف من هكذا خلط يفرز عنصرية واستيلاء على الحقوق ويجعل المكونات السكانية لأي دولة تحت تهديد دائم، حينما يحكم مفهوم الأكثرية الاجتماعية ويسيطر على مفهوم الأكثرية السياسية بل يطغى عليها ويطمسها ويستغلها. وهذا ما نعيشه حالة عربيّة، حتى الدول الشمولية التي لا تمارس تمثيلاً برلمانياً تراها متورطة بطريقة أو بأخرى ضمن انتخابات داخلية لا تحدّ من الخلط بين الأكثريتين، كما أن علاقاتها السياسية الخارجية تستند إلى خلط بين الأكثريتين.

(ج)

الأكثرية ليست حالة مستقرة، ووجودها مرهونٌ ومتأثّر بالانتساب، فكينونتها الافتراضية منسوبة إلى شيءٍ يفصح عنها ويظهرها، والإدراك بهذه الكينونة يبرز قدرة تفكيك أي أكثرية إلى أقليات بالاعتماد على الانتسابية، ثم إعادة تجميعها وفق انتسابية تخصّ الصانع/صاحب التركيب الجديد. الأكثرية إذن، وتبعاً لهذا التفكيك، هي افتراضٌ وليس انتهاء، فلا توجد أكثرية جامدة، كأنها كتلة واحدة صامدة عن التجزئة إلى انتسابات أقلّ عمومية وأكثر خصوصية. وعدم وجود أكثرية صامدة تأكيد على أن إيجادها مردّه: (الافتراض، النسبة، الوقت، الحاجة، جهة التصوّر والمنظور،

التحالف، التوافق...)، وهي عوامل تدخل في أدوات التركيب والصناعة، فكل قابل للتفكك قابل لإعادة التشكّل والتصنيع؛ أي أنك تستطيع أن تصنع أكثرية وتصدّرها وتنتج من ورائها مراكز قوى. هكذا نميل إلى عدم وجود الأكثرية ككتلة صامدة، لأن وجودها السابق ليس نشوءاً طبيعياً إنما نشوء صناعي لقوى حاكمة ركّبتها على هواها.

فإذا قيل جدلاً: إن الأكثرية موجودة طبيعياً فهي صامدة لا تتجزّأ كوجود الفرد، كأكثرية المياه على الأرض وأقلية اليابسة، فإن سؤال النسبة يخطر على بال القارئ: (عن أي أكثرية نتحدّث؟!) وهذا السؤال الباحث عن نوع الأكثرية ينفي وجودها جامدة ومجرّدة غير منسوبة إلى شيءٍ، ولكم يبدو ما أصدّره بداهة لكنّ الاحتكام إليه فكراً وثقافة وسياسة يبدو متوارياً، على غلبة التوجيه والبرمجة في إخفاء ما هو واضح، فتجد الكثير من المفكرين والمثقفين يقعون باعتبار الأكثرية مسألة محسومة ولا تتجزّأ؛ (والبركة في الإعلام الرأسمالي والشموليات السياسية).

حسناً، أعود إلى السؤال الباحث عن نوع الأكثرية: فإن كانت إجابته مثلاً: (أكثرية سنّية) فإننا - هنا تحديداً - نبيّن ما يؤكّد نفي جمودية الأكثرية وطبيعتها لأنها لا تكون إلا منسوبة، وكل منسوب إلى عموميات يتجزّأ بانتسابات أقلّ عمومياتٍ وأكثر خصوصياتٍ؛ فالأكثرية السنّية (عبارة مصنوعة وليست نهائية)، فلدينا في السعودية مثلاً يمكن تجزئتها إلى ضمن: (وهّابية، سلفية، صوفية، شافعية، حنبلية، علمانية، ليبرالية، وأُخَر..)، ويمكن تجزئتها من حيث الطبقة، أو العرق، وقد يتساءل القارئ (كيف تضع العلماني ضمن

الأكثرية السنّية؟ ويكون الردّ أن الإحصاء أو الاعتماد على منطق الأكثرية المصنّعة يستخدم الإحصاء المسجّل، وأنت تعلم أن العلمانية كفكر سياسي ليست مذهباً يقاس اعتباره في الإحصاء لدينا، وكثير من العلمانيين السعوديين وغيرهم ينتسبون إحصائياً إلى أحد المذهبين الكريمين، وبالتالي تتداخل أقلية سياسية مرنة في أكثرية افتراضية إحصائية جامدة).

هكذا تتفكّك الأكثرية المفترضة إلى أقليات أكثر واقعية ووجوداً من الأكثرية العمومية، وكلما زدنا في التفكيك وصلنا أكثر إلى المؤثّر الواقعي الفعلي وصولاً إلى الفرد، وهو ما يجعل الفردية الحالة الطبيعية التي نصدّر لها ونعتمد عليها في فكرنا وثقافتنا، بينما (ما غيرها) افتراض وتصنيع. وهذا ما يمكن أن يكون مدخلاً واضحاً في صناعة الأكثرية عبر السياسي والمالي والديني والإعلامي، عبر إنتاج العموم/ العامة وإعادة تشكيله وصناعته تبعاً لاقتضاءات الظرفية والنفعية والإمكانية التي تخدم الصانع وأعوانه، والذين هم أقرب إلى الأقلية السياسية.

* * *

مغالطات خطاب الإصلاح الديني

(أ)

الأصلُ فيما أذهب إليه، في علة تأثير الخطاب الديني-السياسي، إنما يرجع إلى أصلٍ في الأنظمة السياسية العربية التي لم تعالج ثغرات في الدستور والتشريع، إذ يُفضي وجود هذه الثغرات والعديد من المواد الدستورية ذات المرجعية التأويلية للدين إلى تأييد الجمع بين الديني والسياسي[1]، **أو الأعراف السياسية-الدينية التي تنفَّذ على الواقع السياسي على الرغم من تعارضها مع مواد دستورية عديدة كالطائفية السياسية اللبنانية والدستور اللبناني**، وهذا الجمعُ يفتح الباب أمام مفاضلة مع المعارضة الدينية-السياسية، وبين السلطة كممثل للنظام ومرجعيته الدستورية: أيهما أقرب للمعلوم الديني المتداول على أنه صوابٌ لا يقبل التفريط والمهادنة تبعاً لكل مذهب وقوته داخل كل نظام، أيهما أكثر تمثيلاً: الخطاب الديني أم خطاب الدولة؟ لطالما أن كلاهما يرجعان إلى المرجع عينه في الدستور والتشريع، كما أن كلاهما أمام الناس لا يفصلان بين الدين

---

(1) يمكن مراجعة مادة دين الدولة في العديد من دساتير الدول العربية، وسبق أن أوضحنا الفارق بين دين الدولة ودين مواطنيها.

والدولة؛ فالعلةُ محلُّها الدستورُ وما يمثله بالقوة على أرض الواقع، وليست العلة كاملة في الخطاب الديني فقط، على الرغم من مغالطات الخطاب الديني-السياسي، وذلك:

(1) لأن الأصل في الدستور أنه للكلّ، بينما الخطاب الديني-السياسي للجزء،

(2) ولأن الدستورَ هو الأصلُ والخطاباتِ السياسية فروعٌ تعمل فوق السطح بالاستناد إلى ما يقدمه هذا الدستور من صيانة وحماية وتنظيم لها،

(3) ولأن الدستورَ أساسٌ ومرجعٌ، بينما الخطابات بناءٌ واستنادٌ؛

وهذا الابتداءُ في وضع الإصلاح في مكانه الأقوى (الدستور: مرجع الكلّ) مدخل في نقد أوهام إصلاح الجزء بحجّة قدرته على إصلاح الكل، وهو وَهْمٌ أظهرت الوقائعُ فسادَهُ، لطالما الأساس يحتاج إلى إصلاح، فالمنفعة الواقعية تبدأ فيما له سلطان الأساس وما يُبنى عليه وما كان للكلّ، وهو ما يجعل الدعوة إلى إصلاح تشريعي هو الابتداءُ الضروري لإصلاح تبعات ما تفرّع عن الأصل-الكلّ من خطابات وفروع تستند جميعها في تطرّفها وإقصائيتها وعنصريتها إلى علّةٍ في المصدر الواقعي الدستوري والبيئي[1].

وأصل آخر في بقاء الخطاب الديني-السياسي وانتشاره في

---

(1) يمكن الرجوع إلى المداولات والمناقشات حول دستور العراق بعد احتلاله، وخصوصاً مداولات المواد المتعلّقة بقوميات العراق، إذ إن النصّ على القومية العربية مأخذٌ وثغرةٌ في العديد من دساتير الدول العربية وعثرة تحولُ دون بلوغ أدنى مفاهيم دولة العموم.

الواقع يتمثل في ضعف الخطاب العلماني المُضاد، أو الخطاب الذي يزعم في نفسه أنه خطابٌ علماني، والذي - للأسف - له انتشارٌ واسعٌ ويُشاعُ على أنه يقدّم البدائل والحلول، وهو خطابٌ شبهُ علماني يبني طروحاته على مغالطتين كبيرتين:

المغالطة الأولى: تتمثل في كونه يرى الجمع بين الدين والسياسة في جُبّة الحركات الدينية السياسية، ويتغاضى عنها في صميم الدساتير العربية وموادها المنفَّذة على الأرض وما لها من قوّة في الواقع.

المغالطة الأخرى: أنه يبني تصوّراته من انطلاقات دينية في التفكير والتفكيك، مفادها أن الفكرَ قادرٌ على تغيير الواقع، وهو بذلك يعتمد الفلسفة التقليدية والدينية لعصور ما قبل المادية العلمانية، ويوصله تصوره إلى حلٍّ طوباوي: (تأهيل الناس على العلمنة قبل تشريع العلمنة)، وهو ما يشاع تحت مسمّيات عدة: (الإصلاح الديني والثقافي قبل الإصلاح السياسي، تجديد الخطاب الديني-السياسي قبل تجديد الخطاب السياسي نفسه، إعادة التأهيل الديني والثقافي، وأخيراً ما يسمّى (علمنة الوعي) قبل علمنة الدستور[1])، وهو تصورٌ على قدر ما كُتب عنه أو أوصي به، فإنه لم

(1) مغالطة (علمنة الوعي) أنها تشترط المراحلية قبل علمنة الدولة، وبالتالي تأجيل العلمانية السياسية إلى حين تأهيل الوعي الفردي لأفراد المجتمع بالضرورة العلمانية، وهو ما لا يمكن حدوثه أبداً، نظراً إلى التفاوت الإنساني، ولتعارض الفرض والإلزام مع حقوق الحرية الفردية، وإلا تحولت العلمانية نفسها إلى أداة استبدادية؛ وهي مغالطة كبرى حينما يظنّ دُعاة هذا الاتجاه إلى أن علمانية الغرب في مؤسَّساته السياسية والعلمية تنطبق أيضاً على المؤسَّسات الاجتماعية والأفراد، وهو ما لا يمكن إثباته =

يؤثّر على الواقع منذ نشأته، على الرغم من انتشاره منذ أزمات عدة، والذي أثبت عجزه واقعاً وظاهراً في الوقائع العربية وما آلت إليه من تسويف لبناء دساتير علمانية تراعي المواطنة وتجرّم ما يحول دونها، وهو ما يتحمّل مسؤوليته: الأنظمة والخطاب السياسي المقدّم لها عبر تأجيل مشروع الدولة الوطنية حتى الانتهاء من مرحلة الإصلاح الديني، إعادة التأهيل، تثقيف الناس، (علمنة الوعي). وهكذا خطاب يمثل عثرة في مواجهة الخطاب الديني-السياسي لأنه يحمل في منطقه وعلته الخطاب السياسي عينه، **فأنت لا يمكنك أن تستبعد التوجّه الشمولي الذي تحمله فكرة (علمنة الوعي) أو الإصلاح الديني، وهو التصور والفرض والإلزام الذي وقعت فيه الأحزاب الشمولية والدينية في إجبار الفرد على وعي تراه فوق جميع الوعي، وكأن في بال العلمانية أن تتحول إلى مذهبٍ دنيوي بديل عن الديانة، أو أنه يعنيها أو آخر همّها أن تكون جزءاً من وعي الناس حتى يتمّ الاحتكام إليها سياسياً وعلمياً، فليس ذلك في بال العلمانية: وعوا الناس أم لم يعوا... بل إن هذا التصوّر بحدّ ذاته هو تصوّر في صميم الفكر الديني بجانبه الرعوي الذي يضع وصاية على الناس، ويراهم قاصرين عن تحمّل تبعات أعمالهم الدنيوية.**

للعلمانية تصورات واضحة في هذا الكتاب لا يمكن تعقيدها والتوسّع فيها ونحن في معرض الحديث عن دولٍ دون مستويات عالية

= في أرض الواقع الغربي حيث ما زالت مجتمعاته متأثّرة بالتفسيرات الدينية والأسطورية عن كونها مجتمعات علمانية كانعكاس للعلمانية السياسية أو كانعكاس للعلم والحقائق العلمية.

في الصناعة والمعرفة، في دولٍ تخضع سلطاتها إلى قوة الأحكام العرفية في المجتمع وغالباً ما تكون في علاقاتها الداخلية مقيَّدة بتقاليد دينية بالكاد يحاولون منذ بداية تأسيس هذه الدول تحييدها على المستوى العلاقات الخارجية، وبعيداً عمّن يسترسل في شروحاتها ونقدها ونقضها تضخيماً ما له أول وليس له آخر، وكل تضخيم وتعقيد لما هو ضروري وحتمي إنما في ذلك تمويه يُراد له أن يُعطّل ما يجب أن يكون وما هو كائنٌ لخضوعه بالقوة لقانون الضرورة والتطور.

وتصوراتنا للعلمانية السياسية على مضامين ثلاثة: (العلم المادي، الفصل السياسي، الحماية العمومية للحريات).

1. **موت الحقيقة**، الأخذ بنتائج العلم، وإن اختلفت عن التراث الديني أو الفلسفي أيضاً، فالعلم لم ينتقد مقولات دينية وينقضها فحسب، بل نقد ونقض مقولات فلسفية، حتى لتكاد تهوى الفلسفة اليونانية جميعاً في ظهور المادية العلمية والماركسية، حتى هذه النتائج العلمية تبقى خاضعة للبحث والتجربة والنقض بوسائل علمية.

2. **الفصل بين السياسة والدين**، فكلاهما من مفردات الدولة ولا يحقّ للسياسة أن تستغلّ الدين، كما لا يحقّ للمتدينين نقد السياسة على مرجعيات دينية أو استغلال الدين لأجل غايات سياسية، وبحيث لا تعتمد الحقوق السياسية للعموم بناءً على امتيازات دينية ومذهبية، ولا يتأثّر الدستور العمومي لمصلحة ديانة أو مذهب على آخر، مع حماية الدستور نصّاً وتنفيذاً لحقوق المعتقد وتجريم من يتعارض مع هذا الحقّ لكل فرد.

3. **حماية العموم في حقوقهم وحرياتهم الشخصية وملكياتهم**، وعلى رأسها حقوق الإنسان في المعتقد، كيفما كان اعتقاده.

(ب)

إنّ خرافات الإنسان الأخير والحل النهائي منشؤها فكرةُ إمكانية تحويل الناس كلّهم إلى وعي مكرور ونموذج واحد، وهي الفكرة التي يبشّر بها دعاة الخطاب شبه العلماني، متورّطين بما يقتضيه الخطاب الديني عينه وتصوره حول الإنسان وعدم رشده، وهو الذي يعتمد في بنائه على تصور وأُسُس غير علمانية، لطالما تنطلق العلمانية أصلاً من قاعدة ترى العلم والمادة/الواقع أنهما أصلان موجبان للحياة ودعامتان للدولة الحديثة، وأنهما فوق الفكر الذي لا يمكن له إلا أن يكون واقعياً، وذلك بالخروج من الواقع لتحليله وتطويره، أما الاعتماد عليه واعتباره واحداً فهو المأزق عينه، الذي تقع فيه الأحزاب الشمولية والدينية في تصوراتها للعالم من خارج وعي الإنسان وواقعه، وأنها قادرة على تغييره وأنمذجته، وهو ما يحفّزها لتسعى إلى تحويل الناس بالقوة أو بالمجادلة إلى الفكر عينه، على الظنّ أن شيوع الفكرة له انعكاسه ومصداقيته على الواقع، وهذا ما يعجز أي من دُعاة هذا الخطاب شبه العلماني على إثباته واقعاً في وقائع التاريخ الإنساني، حتى بالرجوع إلى الدول الغالبة على النموذج الروماني أو النموذج العربي الإسلامي، فإنك لا ترى في الوقائع أن فكرة الدولة قامت في الواقع بعد تأهيل الناس وامتحانهم في آخر السنة بالنموذج المطروح لشكل ومضمون الدولة،

بل قامت الدولة أو الكيان بموجب القوة الواقعية وما يحركها من فكرٍ هو إنتاج واقع، ولم يحتج النموذجين تأهيل الناس جميعاً حتى يشرّعوا دولتهم، وهو الأصل في غلبة الواقع على الفكر، والذي يرفع عنك غشاوة الحجّة التي تسمعها كثيراً، حينما تجد فرقاً واتساعاً بين النظرية والتطبيق، كما قولهم: (هذا ليس هو الإسلام، أو هذه ليست الشيوعية، هذه ليست الرأسمالية. . .) وكلّ ذلك مفاده خلط وخرافة تظنّ القيمة في النظرية أو في اللغة/الفكر دون معناه على الواقع وإمكان أو مدى قدرته الحلولية واقعاً، والواقع أن إنكارهم ونفيهم للواقع هو أساسٌ في العلّة، فلا شيوعية أو رأسمالية - مثلاً - في الواقع غير ما تمّ تقديمه، فالحقيقة المادية على علتها تبقى أكثر رؤية وصدقاً بناء على وجودها المادي الحي، وبالتالي كل ادّعاء لنفي الواقع والتعلق بالفكر هو محض وهم غير صادق، ولا يرتبط بالحقيقة بمعناها المادي الوجودي وانتسابها إلى الواقع، أياً كان تأثيرها وتقويمها في الميزان الأخلاقي حال وقوعها وتأثيرها على حال ثقافة وأخرى، وكذا حال الإسلام السياسي، هو عينه المطروح في طالبان، حركة حماس، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، تنظيم القاعدة، تنظيم الدولة الإسلامية، فلا يكفي نفي الفكر عن تبعات الواقع لأجل الإبقاء على الوهم: (أن هناك نموذجاً طوباوياً نهائياً سوف يأتي لاحقاً) يخلّص الناس من هذه النماذج الخاطئة، فهذا محض وهمٍ يبرّر للاستبداد بقاءه، ولا يقدّم حلاً سياسياً قابلاً للتداول والحلول في الواقع؛ فماذا فعل خطاب إعادة التأهيل وخطاب الإصلاح وبرامج المناصحة؟ هل تراهن على أثرٍ إيجابي لها يوصل للمدنية وقبول الدولة والاختلاف والتنوّع؟ ماذا يعني وصول

اليمين الديني-السياسي إلى السلطة في أكثر من نظام عربي؟ ماذا يعني سقوط الموصل تحت تنظيم الدولة الإسلامية (دولة البغدادي)، وماذا يعني دولة الحوثي؟ وماذا يعني دولة المرشد؟ وماذا يعني دولة اسماعيل هنية[1]؟ وماذا يعني دولة عمر البشير؟ أليس في الحال الذي وصلت إليه تلك الدول إثباتاً على خطأ الخطابات التي راهنت على (الإصلاح الديني وعلمنة الوعي)، وخطأ في الخطاب الأصيل في نقد الذات، والتغاضي عن المؤثّر الواقعي للبيئة العربية وأنظمتها السياسية متمثّلة في دساتيرها وما يمثّلها من قوة على أرض الواقع، وعدم الاكتفاء بنقد الخطاب الديني-السياسي دون ربطه بالعلة التي كوّنتها وساهمت في انتشاره وبقائه، والذي هو حصاد هذا الزرع الدستوري الجامع بين الدين والدولة.

* * *

(1) انشقّت حركة حماس في قطاع غزّة عن السلطة الفلسطينية في رام الله في تاريخ 14 يونيو 2007 بعد صراع بين حركتي حماس وفتح عقب الانتخابات التي أجرتها السلطة الفلسطينية برئاسة محمود عباس وانتهت بحصول حركة حماس على الأكثرية، ثم بدأت الأزمة بين الحركتين، ولم تفلح وساطات عدة في عدم تصعيد الصراع السياسي حتى أخذت حركة حماس قراراً بالحسم العسكري لصالح تنفيذ الانشقاق عن السلطة الفلسطينية.
سقطت مدينة الموصل وقطاع عريض من العراق وسوريا في يد تنظيم الدولة الإسلامية في العراق وسوريا الذي يتزعّمه أبو بكر البغدادي، وأعلن التنظيم قيام دولة إسلامية على الأراضي الواقعة تحت سيطرته في تاريخ 29 يونيو 2014. احتلّت حركة الحوثي المسلّحة مدناً عدة في اليمن حتى اقتحامهم العاصمة صنعاء في 21 سبتمبر 2014، ومحاصرتهم للقصر الرئاسي في يناير 2015؛ (إشارات توثيقية).

عَوَارُ مشروعِ الإصلاح

(أ)

لعلّ من منافع ما اصطلح على تسميته «**الربيع العربي**» إعادته (مسائل التغيير/الإصلاح) إلى طاولة البحث، تأكيداً على أن مشاريع الإصلاح في العقد الأخير لم تكن فاعلة وذات إنجاز، فلا شكّ أن الوعي الوطني مُطالَبٌ بإعادة فتح الحوار حول: (مشروع الإصلاح الديني) في العديد من الدول العربية، بعد تضخّم المؤشرات الواقعية: أننا وقعنا أسرى خداع التغيير، حينما كنا نحتفي بالتحولات وإذ بها دون مفاهيم التغيير في الإصلاح والاختلاف.

وتبقى أهمية الربيع مشروطة على «الإثمار»: وهو لا يكون دون تأهيل الإصلاح وتمكين تنفيذه في الواقع، وهو التمكين الذي حُرِمَ العربي منه في مفاصل تاريخية عديدة؛ لذلك إن اعتبارات التغيير تسقطُ دون إصلاح واختلاف، فما يمكن تأويله من وقائع وأحداث في المنطقة العربية محصور في نطاق (التحولات: المتمثلة في التبدّل الشكلاني) وتبقى أيلولة أحوالها عصية على الدخول في نطاق (التغييرات: المتمثلة في تبدّل المضمون)؛ لذلك فإن التفريق بين (التحوّل والتغيير) وضبط معاييرهما ضرورة لفهم الواقع ومقارنته

بالمشاريع الإصلاحية المتعثّرة، كيما نقع في التيه مرة أخرى، إن خلصت نية الإصلاح.

والأصول في اللغة لا تردّنا عن هذا التفريق الذي يُفضي بنا إلى رؤية تفاصيل الواقع، وقياس المدى المطلوب لتحقيق غاية الإصلاح؛ فالتحول: يدلّ على حركةٍ في دُورٍ، كما يدل على القوة والحيلة، وهو يوحي (بالتحايل) أنه تغيَّر، لكنه في حقيقة الأمر تحوّلَ في شكله وبَقِيَ مضمونه، أما (غير) فلها أصلان: يدلُّ أحدُهما على صلاحٍ وإصلاحٍ ومنفعةٍ، والآخر على اختلافِ شيئين. وكلا الأصلين: الإصلاح والاختلاف يدخلان في مفاهيم التغيير؛ هكذا يكون مفهوم التغيير أعم وأشمل لأنه يحتوي على الإصلاح والاختلاف معاً، بينما يبقى التحوّل ذا طموح لا يُرقى إلى التغيير دلالةً ومنجزاً. وهذا المنطق يستوجب أن يعتمد رصدنا للتغييرات الداخلية على أُسُس الإصلاح والاختلاف في المضامين وليس في الأشكال، وإلا استمرّ بقاؤنا في التيه الإصلاحي وشرك حيلة التحوّل على اعتباره تغييراً.

(ب)

منذ أحداث أيلول الأميركي، وبعد أن صار الإصلاح ضرورة ومطلباً، ها نحن اليوم بعد زمن إصلاحيّ (لم نتغيّر)، وضرورة الإصلاح تعود ثانية وتهبّ برياح عاتية حاملة هموم الحاضر والمستقبل، ما يستوجب تضمين الخطط المستقبلية الإصلاحية قراءة واعية لأخطاء العقد الماضي، فليس يسيراً الاستسلام إلى سلامة ذاك المشروع بينما ما زلنا نشهد تسلُّلَ مقاتلين عرب إلى العراق وسوريا وغيرها من مناطق النزاع والأزمات، ولست تدري تحت أي تبريرات

نفسية دينية يهاجر المرء من مكّة مثلاً إلى الشيشان أو من سوسة إلى الموصل، ويتحمّل في أعناقه وزر دماءٍ لم تخرجه من دياره. فإلى أي مدى أثّر مشروع الإصلاح في الخطاب الديني بينما يزداد العنف ولا شيء يحدّه، والتكفير يعود من أبواب عديدة، ومحاكم للتفتيش تنصب في الواقعين الفضائي والأرضي، وفي المقابل يقف الخطاب الثقافي بين عجزٍ في الفعل، وبين ردّة جاهلية في ردّة الفعل المتطرّفة بإحالة تعثّر الراهن على الطرف الآخر بإقصائية تُضرّ فيما تبقّى من الدول العربية وتعثّر في إنجاح أي مشروع إصلاح وطني.

(ج)

ليس من هدف هذا الموضوع أن يحضر مسبّبات تعثّر المشروع الإصلاحي الخارجية والداخلية ويحصرها جميعاً، لكننا نحاول تسليط الضوء على مجموعة نظنّها في غاية الأهمية:

فأما (الخارجية): فتمثّلت بالعنصرية الغربية لكل ما هو عربي ومُسلم، ونظرية صراع الحضارات التي تبنّاها اليمين الغربي مما أضعف المصلحين العرب يميناً ويساراً وأدخلهم في مأزقٍ بين أفكارهم المستوردة من بلاد تمارس عنصرية وتعيد الاحتلال وبين ادّعاءتهم في مشاريع الإصلاح.

وأما الأسباب (الداخلية): فتمثّل أخطرها بإحالة معالجة المأزومية إلى دُعاة الخطاب أنفسهم وتفويضهم بحلّ أزمة يتحمّلون وزراً كبيراً في نشوئها وتأثيرها؛ وفي الوقت نفسه تورّط العديد من معارضي الخطاب الديني بالتحالف مع اليمين الغربي في فترة مابعد أحداث أيلول، وهم ضالعون بما آلت إليه العواقب من وصول

الإسلام السياسي إلى مراكز صناعة القرار السياسي، والتهديدات والمخاطر التي تتعرّض لها دول الخليج أيضاً.

ولطالما نحن: (1) ندخل الإصلاح بالأدوات عينها التي خلقت الفساد: (غربة الجديد الوارد إلى الوطن، وغرابة القديم الشارد عن الزمن)، (2) ونخلط بين تحوّل الأشكال وتغير المضامين، (3) ونتغاضى عن الأسئلة الضرورية: (ماذا نريد من الإصلاح؟ كيف نحقّقه؟ ومتى يتمّ إنجازه؟)، فإن تعثّر الإصلاح حينذاك لا يكون مفاجأة أو أنه خارج محتملات الواقع، وهذه المسبّبات في فشل مشروع العقد الماضي، لا بدّ من الالتفات إليها في أي مشروع إصلاحي نتوخّى له سلامة الإنجاز.

(د)

استيرادُ التمدّن لا يُفضِي إلى التمدّن، واستيراد منجزات الحضارة الغربية ومصطلحاتها لا يعني الاشتراك في صناعتها: فلا نحن في التغريب ولا نحن في واقعها التنفيذي؛ فكما وقع الاستهلاك على منتجات الصناعة والتكنولوجيا كذلك وقع على المصطلحات؛ وأقصى طموح الاستهلاك الاصطلاحي أن يحوّل المستهلك من شكلٍ إلى آخر دون الالتفات للمضمون، وهذا التحوّل عقيمٌ لا يُفضي إلى تغيير، لأن التغيير يُفضي إلى إنتاج، وهو ما يستلزم الخوض في المضامين.

وكلا الاستيراد على دلالة أسلمة المصطلح، والتجديد على دلالة عصرنة مخرجات المرجع، يحتاجان إلى التشريع والتأهيل لمعالجة إشكالية: (غربة الجديد وغرابة القديم)، فلا هذا المستورد

المناسب لظروف الزمن يحظى بألفة أكثرية الوطن، ولا هذا الذي تألفه الأكثرية ملائم لموجبات الزمن... من هنا لا يتمّ الإصلاح دون رعاية الدولة له؛ فالمسألة أنك لا تستطيع أن تغير العقل الاجتماعي إذا لم يسبق محاولاتك تشريع سياسي ينقلها من حيّز المحرّم اجتماعياً إلى المشرّع اجتماعياً، فحينما نقول: (الناس على دين ملوكهم) فإنما نعني أن مخاطبة الدولة القادرة على التغيير هو الأساس في أي عملية إصلاح يريد السياثقافي أن يكون مشتركاً فيها، لأن الدولة وحدها قادرة على إنجاز منطق الإنجاز السياسي في تأهيل الإصلاح وتمكين تنفيذه.

(هـ)

تختصر التغييرات الناجمة عن الإصلاح السياسي عبر التشريع مراحل عديدة، لا يمكن لأي تقلبات اضطرارية أن تحققها أو أن تكون على درجة الجودة عينها، وفوق ذلك التكلفة الإنسانية في الأرواح والممتلكات؛ فالأمر ليس جهداً منوطاً بعلاقة المثقّفين والمواطنين عبر وسائل الإعلام المرئي والمكتوب، بل إصلاح يتمّ عبر قرارات سياسية. ولعلّ الحال يبقى على ما هو عليه، إن لم تقم النخب السياسية بإدخال هذه الأعباء ضمن أجندتها في مفاوضتها مع السلطة على ممكن الإصلاح. هكذا لا يُنجز الإصلاح في طاولات الحوار الوطني بين المختلفين ما لم تُؤسّس له السلطة التشريعية بما يناسب حصانته من تشريعات تلزمه وتصونه من سدنة الفضيلة/ دُعاة (ما سمعنا بهذا في آبائنا الأوّلين). والمعضلة أنك لا تستطيع مناقشة التشريعات دون مراجعات لمسائل فقهية مؤثرة في التشريعات، ولذلك يتداخل الإصلاح السياسي بالديني ويهيمن عليه، وإلا فقد

الإصلاح قوة تنفيذه. وحين نُعلي من شأن الإصلاحات السياسية على إصلاح واقع الفكر الديني فمرَدُّه ضرورة رعاية الدولة للإصلاح السياسي الديني وعدم الانحياز إلى مدونة فقهية أحادية دون أخرى، فالأهمية في المراجعات إلى التشريعات محلّ الإشكال التي تعيق (التغيير) بالاستناد إلى ضيق المدوّنة الفقهية بينما سعة المدوّنة التاريخية الفقهية تجوّز لمشروع الإصلاح والتغيير إذا دعت الحاجة السياسية لشرعنة واقعها الإصلاحي بالاستناد إليها.

إن الإنجاز لا يكون مصادفة دون تخطيط مسبق له، وعلى قدر ما تصبو إليه يمكن الوصول؛ إذ ذاك فإن رفع سقف طموحات أي مشروع إصلاحي تجعله لا يتوقّف عند المنجزات الصورية السهلة التي يظهرها التحوّل، بل المضي قدماً بجرأة تاريخية إصلاحية لمصلحة التغير الذي يتضمّن مفهومي: (إصلاح المضمون واختلافه) كي لا نقع في فخّ التيه الإصلاحي مرّة أخرى، ونضيع عقداً بعد آخر.

(و)

البناءُ الإيماني للشريعة المنزّلة على النبي العربي عليه السلام قائمٌ كلّه على: (معتقد شهادة التوحيد)، حيث قيمتا النفي والإثبات، نفي الألوهية عن أي أحد وإثباتها للّه بلا شريك؛ والمقتضى أن الأحادية مقدّسة ومفردة للّه، أما ما دون اللّه فقائمٌ على التعدّدية. (التعدّدية لغير اللّه والأُحادية للّه). لذلك لا يكتمل المعتقد أن تقول بالإثبات ولا تعمل بالنفي حيث يقع الإشراك، والنفي أحد دلالتي التوحيد: (شهادة النفي، وشهادة الإثبات).

هكذا يكون في نفي الأحادية عن الإنسان والكون تحريراً

للإنسان وإباحةً لقوته في محاربة «طغيان الاستبداد الكامل» والمُمثّل عنه في المتن القرآني بثالوث: (فرعون-السياسة/ هامان-الكهانة/ قارون-الاقتصاد)، أو في أي حقولٍ علمية وعملية في حيوات الإنسان، كما يشمل النفي نفياً لعصمة الحقائق من الطعن، على اعتبار أن تثبيت الحقيقة هو انتقالها من نطاق التعدّديات إلى الأحادية، وهو ما يُفضي إلى استبداد الحقيقة، فنفي الأحادية عن الإنسان والكون دلالة لخضوعهما إلى القوانين المادية. فكلّ الوجود يخضع إلى معنى التعدّدية، وإقرار المؤمن بتبعيته لمعتقد التوحيد توجبه الإقرار بالتوحيد للّه والتعدّدية للإنسان، وإلا انتهكَ معنى الشهادة بشقّيها. والإقرار بالتعدّدية يتعدّى الحي والجماد ليشمل الأفعال والأفكار أيضاً، فكلّ فكرٍ ذي قابلية للتعدّد والنقض والتحوّل والتغيّر سيكون قادراً على التكييف مع طبيعة الأشياء والأفكار، وكلّ فكرٍ يعتمد الحقيقة النهائية وجمودها فإن مآله إلى استبداد تام.

(ز)

إذا حُمّل الإصلاح الديني معنى: (إعادة قراءة الأصول والتأويل وإنتاج فقه يواكب موجبات العصر) فإن هذا الحملان ثقيلٌ أن يكون إصلاحاً لما يضمره على الاقتضاء ببُطلان القراءات الأخرى وحملانها على معنى الاعوجاج؛ وفي هذا تصادمٌ يحمل عواقب وخيمة، ونتائج مشكوكاً فيها إذا بقي الفكر الإصلاحي محصوراً في حدود الفقهاء وبعيداً من الساسة والمشرّعين؛ ولذلك بقيت كلّ القراءات المعاصرة كإسهامات في اتّساع مدوّنة الفقة ولم تؤثّر على الراهن العربي، لأنّها لم تُناقش في البرلمانات العربية أو لدى أصحاب القرارات التشريعية والسياسية؛ فإذا حُمّلت القراءة الجديدة

معنى الإصلاح، وهو على دلالة تختلف عن دلالة التجديد أو التطوير، فإنّ مفهوم الإصلاح الديني قد يتحمّل نزعة فوقية يجب الحذر منها، حيث غرور امتلاك الحقيقة وتثبيتها بعيداً عن مفهوم تداوليات الحقيقة، ولسنا هنا نتبنّاه في مفهومنا للإصلاح الذي لا نراه في إيجاد تأويل محلّ آخر أو فقه يزيح آخر، إنما نقدّم له على أساس مبادئ تقوم على تشريع حقوق المعتقد ولا نقول حرية المعتقد، فشتّان بين: (تشريع محدود وتأويل مطلق) وبين: (مفهوم الحقوق ومفهوم الحريات) فالحقوق ضمانة للحريات، بينما إطلاق الحريات تفريط في الحقوق. وهذا الحقّ بحدّ ذاته يتضمّن حرية المعتقد كضامن وضابط لها؛ وهذا الحقّ في مفهومنا ينتمي إلى الإصلاح السياسي في إقراره التعدّدية والاختلاف والتنوّع كعصمة وقوة الدولة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن عدم تبنّي مفهوم الإصلاح بمعنى تقديم بديل فقهي، لا يعني وقف نقد الفكر الديني وتقديم رؤى جديدة لعصرنة موروثات الفكر الديني وتطويرها، لكن هذه الممارسة بحدّ ذاتها لا تعدّ إصلاحاً سياسياً إنما تعدّ نقداً دينياً وهو ما يزيد ويوسّع في المدوّنة الفقهية المرجعية. أما الإصلاح السياسي فهو تشريعات تسنّها السلطة التشريعية وتصونها السلطة التنفيذية شرعنة ووقعنة لحقوق المعتقد، تجريم العبث بها وبمعتقدات الناس وفق أجندات تخصّ أصحابها ولا تخصّ وحدة الوطن وسلامته.

(ح)

لا يقدر رجال الدين أن يقودوا إصلاحاً بالمفهوم الذي نقدّم له سياسياً، وذلك لأن الإصلاح السياسي الديني يتعارض مع أجندتهم

الدنيوية، وفي الوقت عينه مع مضمون تفسيرهم الإيماني وتقواهم، إذ إننا لا ينبغي أن نقصي نية التقوى أمام كلّ من يقصينا إلى جوار نية الأجندة الإقصائية بحدّ ذاتها كآلة لمحاربة التعدّدية الفكرية، أو على أقل تقدير نوايا الأتباع الذين غُرّر بهم، لأن ممارسة الإقصاء تنطلق في بعضها من مفهوم التقوى لعصمة تأثيرات المجتمع والمحافظة عليها؛ فهناك من يُقصيك لأن مجرّد وجودك بما تحمله من فكرٍ تعددي يهدد مصالحه، على أساس أنه منتفعٌ بالحقيقة الأحادية الفكرية التي يقدّمها، وهناك من يقصيك من منطلق نوايا حسنة مضلّلة، والتضليل ليس في قيمة التقوى التي يحملها، إنما التضليل واقع في الظنّ بملكيته للتقوى منفرداً، فلا يظنّها موجودة لدى المختلفين عنه، فأي فكر هذا الذي يحصر التقوى في طريقته! بينما حقّ التقوى لكل شخص قائمٌ على التعدّد ولا يمكن حصره على التشابه.

(ط)

نعرّف الإصلاح السياسي الدستوري والتنفيذي على أنه أداة من أدوات التغيير السلمي التي تعيد تداوليات التغيير وتربط المنفعة بحقوق الأفراد على أساس التعدد والتنوّع والاختلاف، بحيث إن منفعة دولة العموم هي نتيجة من منفعة أفرادها؛ ولذلك ينصبّ مشروع الإصلاح في تقويم ما يظنه المصلحون التشريعيون والسياسيون سبباً في عوار كل ما يُهدد السلم الأهلي. فأين يقع اعوجاج ما يُراد تقويمه سياسياً؟ لطالما ليس في مسار الكتاب، ولا في نية كاتبه، أن يقوّم المذاهب على أنها معوجّة، أو أن عصاة الإصلاح، بيد ثلّة من المفكرين، قادرةٌ على إصلاح ما وقع بين أتباع

المذاهب من خلافات بسبب تحويل المذهبية إلى طائفية، إذ نقع حينها في تطرُّفٍ لا نسعى إليه، بل السعي في معالجته على مستوى المذاهب الدينية والسياسية أيضاً. (فالمذهبية)، عندنا، هي سعة فكرية في المدوّنة الفقهية وهي محلّ ثراء لما تضمّه من تفريج وتخريج، بينما (الطائفية) أجندة سياسية إقصائية يتعصّب بها أتباعها للمذهب بحجّة سلامته دون المذاهب الأخرى تحت تأثيرات الصراع على السلطة السياسية بقميص المذهب/الدين. إذ ذاك، فإنّ الإصلاح الذي نريده أن يعالج اعوجاجاً إنما محلّه التشريع والسياسة بقدرة التشريع، وليس المذاهب الدينية والمدنية، على الرغم من ممارسات متطرفة من الأفرقاء جميعاً ما كانت لتقوم لولا ثغرات في التشريع، يتذرّعون بها في هذه الفسحة من الفتنة ولا يسدّها عليهم وعلى خصومهم على السواء.

وعلى ذلك، إنه إلى زوال وعبث كل جدال بين أطراف متعددة تدعو إلى مدنية الدولة لا تقوم على مفهوم دولة العموم وتغفل عن شرعنة حقوق المعتقد وإلغاء مفهوم الأكثريات والأقليات العرقية والمذهبية، إلا في حدود ما ترتضيه هذه المجموعات ويكفله لها الدستور دون تعارض مع حقوق المواطنة أو جرحها، وكل جدال إلى زوالٍ وعبثٍ بين أطراف تتمسّك بما هو عليه الحال غلبةً لفكرٍ أحادي على جميع الأفكار، وتقليصاً للمدونة الفقهية الواسعة المتعددة إلى حدود مدوّنة أحادية ضيقة جداً؛ فكل هذا الجدال لا يثمر إصلاحاً بل يزيد في التناحر والاقتتال بين مفردات العموم المتنوّعة والمتعددة، لأن أطرافه المتجادلة: لا تملك حقّ التشريع، ولا صناعة القرار، ولا سلامة تنفيذه، ولا إدارة الإصلاح، على ذلك

فإن الجدل الذي يمكن أن يعوّل عليه تطويراً وتغييراً يكون مع ممثلي السياسة وصنّاع القرارات والأوامر فيها. فإن عدنا إلى إصلاحات مؤثّرة -في السعودية مثلاً- وقف اليمين الأصولي عثرة أمامها، فإن مسائل حداثية: (كالتلفزيون، تعليم البنات، القنوات الفضائية، التعاملات المصرفية، العلاقات الدولية، عمل البنات في المشافي والأسواق، وغيرها). كل تلك المسائل لم تكن لتكون لولا تشريعات قامت بها الدولة وقامت بحمايتها، وكانت هي الطرف الأصيل في مواجهة التطرّف.

فلئن كان واقعاً أن السلطة السياسية تمثّل المظلّة الحامية للفكر الديني، ونطمح سياسياً أن تلمّ تحت مظلّتها كل الأفكار المدنية وتياراتها، لكنّ في الوقت نفسه لا يعني ذلك أن الفكر الأحادي الديني يمثّل السلطة السياسية، وهو ما تورّط فيه ممثّلو الفكر الأحادي في محطات عديدة من التاريخ المعاصر، ولا يتوجّب أن يفلت أي مشروع للإصلاح من معالجة اختصار الوطن بتنوّعاته وتيّاراته واختلافاته، إلى حدود تيّار فكري أحادي يختزل الدولة ويمثلها بالنيابة والإنابة، أياً كان هذا الفكر دينياً أم مدنياً، لأن الدولة في مشروع الإصلاح القائم على خطاب العموم والحقوق والحريّات الفردية، قادرةٌ على تمثيل الجميع، وقادرة على معادلة حقوق الأفراد وحرياتهم والصالح العام.

* * *

ملحق

موجز وقائع ماديّة في بدايات التاريخ العربي الإسلامي

يعتمد الكتاب في موضوعاته على قراءة مجموعة وقائع ماديّة في بدايات التاريخ العربي الإسلامي، ولأن هذه الوقائع عديدة، وهي تستحضر في متون الكِتاب الثلاثة لاستدلالات تخصّ سياق الموضوعات التي نقدّم لها، رأينا أن نوجز هاهُنا بعضها تسهيلاً للرجوع المباشر إليها، ورأينا أن نضع ذكر الوقائع الأخرى دليلاً للقارئ للرجوع إليها من مصادرها، علماً بأن سهولة الرجوع إلى المصادر الآن في عصر المعلومات الإلكترونية والبحث عبر شبكة الإنترنت لم يعد يأخذ من القارئ جهداً أو زمناً.

يهمّنا أن يقف القارئ على هذه الوقائع ويقارنها في موضوعات مادية الكيان السياسي وانفصاله عن الأصول الدينية:

(هجرة الحبشة، حصار شعب بني طالب، الهجرة إلى يثرب، هزيمة أُحد، هزيمة حُنين، شروط صلح الحديبية، شروط دخول مكّة، العفو عن الطلقاء وزعماء قريش المعارضين وقبولهم في الدين وقبولهم في الدولة، اجتماع سقيفة بني ساعدة، خطبة

الخليفة أبي بكر، اختلاف الآراء بين الصحابة حول مشروعية ما سُمّي حروب الردّة، ولاية عمر بن الخطاب، ابتداعات الخليفة عمر الدنيوية: كاعتماد التدوين وبداية التأريخ بعام الهجرة، ولاية عثمان بن عفّان، واقعة جمع القرآن، واقعة قميص عثمان، واقعة قبول التحكيم وخديعة رفع المصاحف، واقعة الخوارج).

ومن الضروري إيضاحه هاهُنا، أن ذكرَ الماورائيات في المدوّنات الدينية جزءٌ يتماشى مع أدبيات التاريخ الديني وطريقة تفسيره لظواهر الكون والإنسان، وعلى ذلك، فإن ورود ما يؤيد الماورائيات في التاريخ الديني هو ليس حجّة على خلو الماديات، ذلك أن الماورائيات نفسها في سياقاتها واعتقادات مُصدّرها قائمة دون السببية، ولا يمكن تعليلها مادياً تبعاً لسياقاتها نفسها، ومن العبث أن تحاول تعليل ما ينفي عن نفسه العلّة، إلا في سياق الخروج من سياقاته وإخضاعه للعلّة السببية عبر نقد الماورائيات، وهي مسألة ليست من اختصاص هذا الكتاب، إنما تخضع للنقد المادي للماورائيات أو الجدل بينهما، وبالتالي إن وجود أحداث تمّ تفسيرها على أنها استثنائية أو ماورائية فإنها لا تعني خلوّ الفترة من الوقائع المادية، والأصل في هذا الكتاب هو إثبات ماديات وقائع عديدة في الوقائع الأولى، وهي التي تؤكّد على الفصل بين الماورائي، والذي هو غير مسبّب ولا يقع عليه الاقتداء، وبين القراءات المادية، فهو في توصيف نفسه أنه فوق طبيعي، وما هو فوق طبيعي كيف يمكن لك تحويله إلى طبيعي إلا تحايلاً عليه وعلى الفئة المراد لك تضليلهم، أما الوقائع المادية التي نريد تثبيتها فإنها حجّة على القوانين والأسباب المادية التي تحتكم إلى طبيعة الإنسان

والدول، وهو لا يظهر ما لم يتمّ الفصل بين الدين: (الماورائي، اللاسببي)، وبين الدولة: (الطبيعية، والسببية).

* * *

واقعة صلح الحديبية وشروطه:

جاء في كتاب **صحيح ابن حبان**:

فلمّا جاء سهيلٌ بن عمرو قال النبي (عليه السلام): (هذا سهيلٌ قد سهّل اللّه لكم أمركم)، قال معمرٌ في حديثه: فلما جاء سهيلٌ:

قال: هات اكتب بيننا وبينكم كتاباً، فدعا الكاتب، فقال: اكتب بسم اللّه الرحمن الرحيم، فقال سهيلٌ: أما الرحمن فلا أدري واللّه ما هو، ولكن اكتب باسمك اللهمّ، ثمّ قال النبي (عليه السلام): اكتب هذا ما قاضى عليه محمّدٌ رسول اللّه، فقال سهيل بن عمرو: لو كنا نعلم أنك رسول اللّه ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمّد بن عبد اللّه، فقال النّبي (عليه السلام): (واللّه إنّي لرسول اللّه وإن كذّبتموني، اكتب محمّد بن عبد اللّه). . .

فقال النّبي (عليه السلام): على أن تخلّوا بيننا وبين البيت فنطوف به، فقال سهيل: إنّه لا يتحدّث العرب أنّا أخذنا ضغطةً، ولكن لك من العام المقبل، فكتب، فقال سهيل: على أنّه لا يأتيك منّا رجلٌ وإن كان على دينك أو يريد دينك إلّا رددته إلينا.

وجاء في **صحيح البخاري**:

أنّه لما جاء سهيل بن عمرو، قال النبي (صلى الله عليه وسلم): لقد سهل لكم من أمركم؛ فجاء سهيل فقال: هات اكتب بيننا وبينكم كتاباً، فدعا

النبي الكاتبَ، فقال النبي: بسم اللّه الرحمن الرحيم، قال سهيلٌ: أما الرحمن فواللّه ما أدري ما هو، ولكن اكتبْ باسمكَ اللهمّ كما كنت تكتب، فقال المسلمون: واللّه لا نكتبها إلا بسم اللّه الرحمن الرحيم، فقال النبي: اكتب باسمك اللهمّ. ثم قال: هذا ما قاضى عليه محمدٌ رسول اللّه، فقال سهيلٌ: واللّه، لو كنا نعلم أنك رسول اللّه ما صددناك عن البيت ولا قاتلناكَ، ولكن اكتبْ: محمد بن عبد اللّه، فقال النبي: واللّه، إنّي لرسول اللّه وإنْ كذّبتموني، اكتبْ: محمد بن عبد اللّه.

فقال له النبي: على أن تخلّوا بيننا وبين البيت فنطوف به. فقال سهيلٌ: واللّه، لا تتحدّث العربُ أنّا أُخذنا ضغطةً، ولكنّ ذلك من العام المقبل. فكتبَ؛ فقال سهيلٌ: وعلى أنه لا يأتيك منّا رجلٌ، وإن كان على دينكَ إلا رددتْهُ إلينا. قال المسلمون: سبحان اللّه! كيف يردّ إلى المشركين وقد جاء مسلماً! فبينما هم كذلك، إذ دخل أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في قيوده، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين، فقال سهيل: هذا يا محمد أول ما أقاضيكَ عليه أنْ تردُّهُ إلي. فقال النبي: إنّا لم نقضِ الكتاب بعد. قال: فواللّه إذن لم أصالحك على شيء أبداً. قال النبي: فأجزه لي. قال: ما أنا بمجيزه لك. قال: بلى فافعل. قال: ما أنا بفاعل.

قال أبو جندل: أي معشر المسلمين، أردّ إلى المشركين وقد جئت مسلماً، ألا ترون ما قد لقيت؟ وكان قد عذّب عذاباً شديداً في اللّه.

فقال عمر بن الخطاب: فأتيت نبي اللّه، فقلت: ألست نبي اللّه

حقّاً؟ قال: بلى؛ قلت: ألسنا على الحقّ وعدوُّنا على الباطل؟ قال: بلى؛ قلت: فلمَ نُعطي الدّنيةَ في ديننا إذن؟ قال: إني رسول اللّه، ولست أعصيه، وهو ناصري؛ قلت: أوليس كنتَ تُحدّثنا أنّا سنأتي البيتَ فنطوف به؟ قال: بلى، فأخبرتك أنّا نأتيه العام؟ قال: قلتُ لا. قال: فإنك آتيه ومطوّفٌ به.

قال: فلمّا فرغ من قضية الكتاب، قال رسول اللّه لأصحابه: قوموا فانحروا ثمّ احلقوا. قال: فواللّه، ما قام منهم رجلٌ حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلمّا لم يقُم منهم أحدٌ دخل على أمّ سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أمّ سلمة: يانبي اللّه، أتحبّ ذلك، اخرج لا تكلّم أحداً منهم كلمةً حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقَك فيحلقك. فخرج فلم يكلّم أحداً منهم حتى فعل ذلك: نحرَ بدنَه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً، حتى كاد بعضهم يقتل غمّاً، ثمّ جاءه نسوةٌ مؤمناتٌ، فأنزل اللّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ - حتى بلغ - بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾. فطلّق عمر يومئذ امرأتين كانتا له في الشرك، فتزوّج إحداهما معاوية بن أبي سفيان، والأخرى صفوان بن أمية، ثم رجع النبي إلى المدينة، فجاءه أبو بصير، رجلٌ من قريش وهو مسلمٌ، فأرسلوا في طلبه رجلين، فقالوا: العهد الذي جعلت لنا. فدفعه إلى الرّجلين، فخرجا به حتى إذا بلغا ذا الحليفة، فنزلوا يأكلون من تمر لهم، فقال أبو بصير لأحد الرجلين: واللّه إنّي لأرى سيفك هذا يا فلان جيداً فاستلّه الآخر، فقال: أجل، واللّه إنه لجيدٌ، لقد جرّبت به، ثم جرّبت. فقال أبو بصير: أرني أنظر إليه؟ فأمكنه منه، فضربه حتى برد، وفرّ الآخر حتى أتى المدينة، فدخل

المسجد يعدو، فقال رسول اللّه حين رآه: لقد رأى هذا ذعراً. فلما انتهى إلى النبي قال: قتل واللّه صاحبي، وإني لمقتولٌ. فجاء **أبو بصير، فقال: يا نبي اللّه، قد واللّه أوفى اللّه ذمتك، قد رددتني إليهم، ثم نجّاني اللّه منهم. قال النبي: ويل أمّه، مسعر حرب، لو كان له أحدٌ.** فلما سمع ذلك عرف أنه سيردّه إليهم، فخرج حتى أتى سيف البحر، قال: وينفلت منهم أبو جندل بن سهيل، فلحق بأبي بصير، فجعل لا يخرج من قريش رجلٌ قد أسلم إلا لحق بأبي بصير، حتى اجتمعت منهم عصابةٌ، فواللّه، ما يسمعون بعير خرجت لقريش إلى الشام إلا اعترضوا لها، فقتلوهم وأخذوا أموالهم، فأرسلت قريشٌ إلى النبي تناشده باللّه والرّحم لمّا أرسل: فمن آتاه فهو آمنٌ، فأرسل النبي إليهم، فأنزل اللّه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ - حتى بلغ - ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾. وكانت حميتهم أنهم لم يقرّوا أنه نبي اللّه، ولم يقرّوا ببسم اللّه الرحمن الرحيم، وحالوا بينهم وبين البيت.

***

واقعة اجتماع سقيفة بني ساعدة:

جاء في كتاب **صحيح البخاري** سرداً عن الخليفة عمر بن الخطّاب:

ثم إنه بلغني قائل منكم يقول: واللّه لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤٌ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمّت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن اللّه وقى شرَّها، وليس فيكم من

تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلًا من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تغرَّة أن يقتلا، وإنه قد كان من خبرنا حين توفى اللّه نبيه (ﷺ) أن الأنصار خالفونا، واجتمعوا بأسرهم في **سقيفة بني ساعدة**، وخالف عنّا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم، لقينا منهم رجلان صالحان، فذكرا ما تمالآ عليه القوم، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار، فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم، اقضوا أمركم، فقلت: واللّه لنأتينهم.

فانطلقنا حتى أتيناهم في **سقيفة بني ساعدة**، فإذا رجلٌ مزمل بين ظهرانيهم، فقلت: من هذا؟ فقالوا: هذا سعد بن عبادة، فقلت: ما له؟ قالوا: يوعك، فلما جلسنا قليلاً تشهّد خطيبهم فأثنى على اللّه بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فنحن أنصار اللّه وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، وأن يحضنونا من الأمر. فلما سكتَ أردتُ أن أتكلّمَ، وكنتُ قد زورت مقالةً أعجبتني، أردت أن أقدّمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحد، فلما أردت أن أتكلّم، قال أبو بكر: على رسلك، فكرهتُ أن أغضبه، فتكلّم أبو بكر، فكان هو أحلم منّي وأوقر، واللّه ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري، إلا قال في بديهته مثلها أو أفضل منها حتى سكت، فقال: ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، **ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً**، وقد رضيت لكم

أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وهو جالس بيننا، فلم أكره ممّا قال غيرها، كان واللّه أن أقدم فتضرب عنقي، لا يقربني ذلك من إثم، أحب إلي من أن أتأمّر على قوم فيهم أبو بكر، اللهم إلا أن تسول لي نفسي عند الموت شيئاً لا أجده الآن. فقال قائل من الأنصار: **منا أمير، ومنكم أمير** يا معشر قريش. فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات، حتى فرقت من الاختلاف، **فقلتُ: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته، وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار**. ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة، فقلت: قتل اللّه سعد بن عبادة، قال عمر: وإنا واللّه ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلًا منهم بعدنا، فإمّا بايعناهم على ما لا نرضى، وإمّا نخالفهم فيكون فساد، فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتلا.

وذكر في كتاب **صحيح البخاري**:

أنه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على المنبر، وذلك الغد من يوم توفي النبي (ﷺ)، فتشهّد وأبو بكر صامتٌ لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول اللّه (ﷺ) حتى يدبّرنا، يريد بذلك أن يكون آخرهم، فإن يك محمدٌ (ﷺ) قد مات، فإن اللّه تعالى قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به بما هدى اللّه محمداً (ﷺ)، وإن أبا بكر صاحب رسول اللّه (ﷺ) ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه، وكانت طائفةٌ منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعة العامّة على المنبر. قال الزّهري، عن

أنس بن مالك: سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر، فلم يزل به حتى صعد المنبر، فبايعه الناس عامّةً.

* * *

واقعة خطبة ولاية الخليفة أبي بكر الصدّيق:

جاء في كتاب **البداية والنهاية** لابن كثير:

قال (أبو بكر): أمّا بعد،

أيها الناس، فإني قد ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني؛ الصدق أمانةٌ والكذب خيانةٌ، والضعيف منكم قوي عندي حتّى أزيح علّته إن شاء اللّه والقوي فيكم ضعيفٌ حتّى آخذ منه الحقّ إن شاء اللّه؛ لا يدع قومٌ الجهاد في سبيل اللّه إلا ضربهم اللّه بالذلّ، ولا يشيع قومٌ قطّ الفاحشة إلا عمّهم اللّه بالبلاء؛ أطيعوني ما أطعت اللّه ورسوله فإذا عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم يرحمكم اللّه.

* * *

من وقائع حروب الردّة:

وجاء في كتابي **مسلم والبخاري**:

قال أبو هريرة: لما توفي رسول اللّه (ﷺ)، وكان أبو بكر (رضي الله عنه)، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر (رضي الله عنه): كيف تقاتل الناس وقد قال رسول اللّه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

إلا اللّه، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على اللّه، فقال أبو بكر: واللّه لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، واللّه لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول اللّه لقاتلتهم على منعها.

قال عمر: فواللّه ما هو إلا أن قد شرح اللّه صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق.

* * *

واقعة خلافة عمر بن الخطّاب:

روى ابن سعد وغيره:

إن أبا بكر الصدّيق لما استعز به دعا عبد الرحمن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر بن الخطاب، فقال: ما تسألني عن أمر إلا وأنت أعلم به منّي، فقال أبو بكر: وإن، فقال عبد الرحمن: هو واللّه أفضل من رأيك فيه، ثم دعا عثمان بن عفان فقال: أخبرني عن عمر فقال: أنت أخبرنا به، فقال: على ذلك يا أبا عبد اللّه، فقال عثمان: اللهم علمي به أن سريرته خير من علانيته وأنه ليس فينا مثله، فقال أبو بكر: يرحمك اللّه، واللّه لو تركته ما عدوتك، وشاور معهما سعيد بن زيد أبا الأعور وأسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار؛ فقال أسيد: اللهم أعلمه الخيرة بعدك يرضى للرضى ويسخط للسخط الذي يسر خير من الذي يعلن، ولم يلِ هذا الأمر أحد أقوى عليه منه، وسمع بعض أصحاب النبي بدخول عبد الرحمن وعثمان على أبي بكر وخلوتهما به فدخلوا على أبي بكر فقال له قائل منهم: ما

أنت قائل لربّك إذ سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته؟ فقال أبو بكر: أجلسوني، فقال: أباللّه تخوّفوني؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول: اللهم استخلفت عليهم خير أهلك، أبلغ عني ما قلت لك مَن وراءك، ثم اضطجع ودعا عثمان بن عفان فقال: اكتب بسم اللّه الرحمن الرحيم هذا ما عهدَ أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب، إنّي استخلفتُ عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإنّي لم آلِ اللّه ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً، فإن عدلَ فذلك ظنّي به وعلمي فيه، وإن بدّل فلكلّ امرئ ما اكتسب من الإثم والخير، أردت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، والسلام عليكم ورحمة اللّه؛ ثم أمر بالكتاب فختمه، ثم قال بعضهم لما أملى أبو بكر صدر هذا الكتاب: بقي ذكر عمر فذهب به قبل أن يُسمّي أحداً، فكتبَ عثمان: إني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ثمّ أفاقَ أبو بكر فقال: اقرأ علي ما كتبت، فقرأ عليه ذكر عمر فكبّر أبو بكر، وقال: أراك خفت إن أقبلت نفسي في غشيتي تلك يختلف الناس فجزاك اللّه عن الإسلام وأهله خيراً، واللّه إن كنت لها لأهلاً، ثمّ أمره فخرج بالكتاب مختوماً ومعه عمر بن الخطاب وأسيد بن سعيد القرظي، فقال عثمان للناس: أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم، وقال بعضهم: قد علمنا به، قال ابن سعد: علي القائل وهو عمر، فأقروا بذلك جميعاً ورضوا به وبايعوا، ثم دعا أبو بكر عُمرَ خالياً فأوصاه بما أوصاه به ثمّ خرج من عنده، فرفع أبو بكر يديه مداً فقال: اللهم إنّي لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم

بما أنت أعلم به، **واجتهدت لهم رأيي** فولّيت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم وقد حضرني من أمرك ما حضر، فاخلفني فيهم، فهم عبادك ونواصيهم بيدك أصلح لهم وإليهم، واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدي نبي الرحمة، وهدي الصالحين بعده وأصلح له رعيته.

* * *

إنّه من الضرورة في مقارنة المفاهيم والوقائع المادية مراعاة استحالة تطابق مخرجات عصر العلم/ الحداثة ومابعده مع مخرجات عصور ماقبلها، ويهمّنا هنا أن مضامينَ العلمانية مَبنيةٌ على عصر العلم والحداثة، لكنّ ذلك لا يعني أن ثمّة مضامين لم تكن موجودة سابقاً بصيغٍ تتناسب مع الزمان والمكان اللذين تنتميان إليه، وفقاً للحال السياسي في العديد من التجارب التاريخية السياسية كواقع وليس إلى تنظيره، وما يشغل مبحث الكتاب حالة (الفصل بين الدين والسياسة) وليس المبدأ، والفرق بينهما أن الحالة واقعة في التاريخ لأنه يحتكم إلى السببية والمادية، بينما المبدأ هو تنظير فلسفي مادي لمبادئ المنظومات السياسية في عصر العلم ومابعده لأجل الوصول إلى دولة العموم على دلالة المساواة، والحالة الفاصلة بين السياسة والدين وجدت في العديد من تجارب العالم، وكذلك ظهرت هذه الحالة في دول الرعيل الأول من التاريخ العربي الإسلامي، ونحن هنا، كما أسلفنا في نقد مقولة: إقامة الخلافة، لا نتبنّى قول القائلين بالفترة الاستثنائية، ومقصدهم الإشارة إلى فترة دولة النبي العربي عليه السلام في المدينة، ومنهم ما يمدّ فترة الاستثناء إلى دول الخلفاء الأربعة.

فأصل في الاستثناء، أنّه: لا يستوجب الاقتداء؛ ولذلك إن اعتبار التاريخ -أياً كان- استثنائياً إذ ذاك فأنتَ تفصله عن التراكم التاريخي للوقائع، وتحيله إلى ما فوق الواقع، بحيث تكون الاستفادة منه تكاد تكون معدومة أو غير قابلة للبرهنة المادية، ما يعني في حقيقة الأمر أنك لا تريد البحث في تفاصيل ذاك الواقع التاريخي الذي تعتبره (استثنائياً)، أما إخضاع ذاك التاريخ للظروف المادية المحيطة والأسباب التي يمكن رصدها أو استنتاجها فإن الاستفادة منه على أنه جزءٌ من الواقع وليس فوق الواقع يفتح آفاقاً عديدة لرؤية ما لم تكن رؤيته متوفّرة في حالة الاستثناء/ عصب العين، والفائدة في نقد مقولات الخطاب الديني-السياسي، وإثبات بطلان ادّعاءاته من المصادر الدينية التي يدّعي الاستناد إليها وتمثيلها والاحتكام إليها، وهو أبعد ما يكون عن ذلك، إذ تُثبت القراءات المادية للمتن القرآني ووقائع التاريخ العربي الأول أنه لا يحتكم إلى المتن لغة وواقعاً، ولا يملك مرجعية في ادّعاءاتها في التاريخ الذي يدّعي الامتثال والاقتداء به.

هكذا يكون الاعتبار في القراءة التاريخية المادية لإثبات دنيوية الأعمال السياسية ومدى فصلها عن الدين، وهو ما ينفيه دُعاة الخطاب الديني؛ حتى تلك الوقائع التي لا يمكن الاطلاع على تفاصيلها، الأَوْلى أن لا تلحق بالاستثناء، وذلك لغياب التفاصيل وغياب قدرة التأويل.

- **للذين يعارضون الفصل بين الدين والسياسة، وفي دعوتهم ردّة عن الدولة؛ ماذا يقولون في شروط صلح الحديبية؟**

- أي ثقلٍ يحمله داعية الجمع بين الدين والسياسة في قراءته التاريخية لهزيمتي أُحد وحُنين؟ فإننا لا يمكن لنا أن نقرأ هاتين الهزيمتين إلا تحت مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، فالذي تعرّض للهزيمة كان الكيان السياسي المادي، وليس الدين.
- إنك تحمّل الدين ما ليس منه حينما تورّطه في شوؤن السياسة المتقلّبة.
- إن كان الدين دولة فما يمكن لأحد هزيمة هذه الدولة أو إضعافها تبعاً لمضمون المؤمنين بالجمع بين الدين والسياسة
- أليس في هذا مأزق لدعوتهم الارتدادية؟!
- لا يمكن تقبّل تقلّبات الدول وهزائمها إلا بمنطق مادي يفصلها عن الدين، وهكذا، فإن قوة الدول خاضعة لشروط مادية لا شأن لها بالإيمان والكفر.
- ولأن الدين حقله الفرد ومعتقده، فهو تبعاً لهذا المضمون محصّن من تقلبات السياسة والدول.
- هكذا لا تتعارض تقلبات الدول ولا يفترض بها أن تؤثر على إيمان الفرد أو عدم إيمانه.

❊ ❊ ❊

للمؤلّف
ياسر أسعد حجازي

yaser.hejazi@gmail.com

1. **الشَّوَاهدُ العمياءُ**، شعر، مخطوط 1991.
2. **دهشةُ التُّفَّاح**: قصص، صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007.
3. **كتابُ النَّهَاوند**: شعر (1995-2002)، صدر عن النادي الأدبي الثقافي بجدّة، 2009.
4. **سَارِدُ الغوَايَات**: شعر (2007-2009)، صدرَ عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.
5. **مابعد الثقافة، التداوليات اللانهائية**: فكر وسياسة (2012)، صدر عن المركز الثقافي العربي، 2014.
6. **قميص الدين والدولة، غياب خطاب العموم: الحقوق والحريات الفرديّة**: فكر وسياسة، صدر عن المركز الثقافي العربي، 2017.

ياسر حجازي

قميص الدين والدولة

لا يتوقّف هذا الكتاب عند نقد مقولات الخطاب الديني الرئيسة، بل يتعدّاه إلى نقد دعوات تجديد الخطاب الديني (الإصلاح الديني، تجديد التراث، وغيرهما) التي فشلت في تغيير الطابع الديني السياسي والاجتماعي لأنظمة المنطقة وشعوبها. ولطالما اعتُبرتْ مشكلة الخطاب في تقادمه، وليس في وجوده شريكاً سياسياً ومؤثّراً اجتماعيّاً.

كيف نجدّد التراث، والتراثُ حدثٌ وتاريخٌ باقٍ؟ مَن المؤهّل لاعتماد التجديد: السلطة؟ المؤسّسات المدنيّة؟ الجماعات الدينيّة؟ عن أيّ تجديد نتحدّث، ونحن أمام تيّارات عديدة، ومراجع دينيّة وتاريخيّة لا حصر لها، وتعدُّد مذهبي واسع! هكذا لن نحلّ إشكاليّة الإقصاء ورفض التعدُّد إذا وصلنا إلى مدوّنة منتقاة للتراث، ثمّ أردنا فرضها على الآخرين بالإكراه، فذلك عينُ التطرّف والاستبداد.

فالحلُّ ليس دينيّاً، ولا ينتظر تأهيل الناس بمفاهيم العصر لإنجاز استحقاقهم بالحصول على دولة عموميّة تضمن حقوق الأفراد وحريّاتهم.

وأيّاً يكن الحلّ، فإنه في مكان آخر، بعيداً عن الكتب التاريخية والمذاهب الدينيّة وتفسيراتها.





المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

ISBN 978-9953-68-834-3
9 789953 688343

لوحة الغلاف للفنان: آرثر دوف